ION PETROVICI

# Viaţa şi opera lui Kant

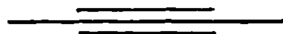
(DOUĂSPREZECE LECŢII UNIVERSITARE)

BUCUREŞTI
EDITURA CASEI ŞCOALELOR
1936

ION PETROVICI

# Viaţa şi opera lui Kant

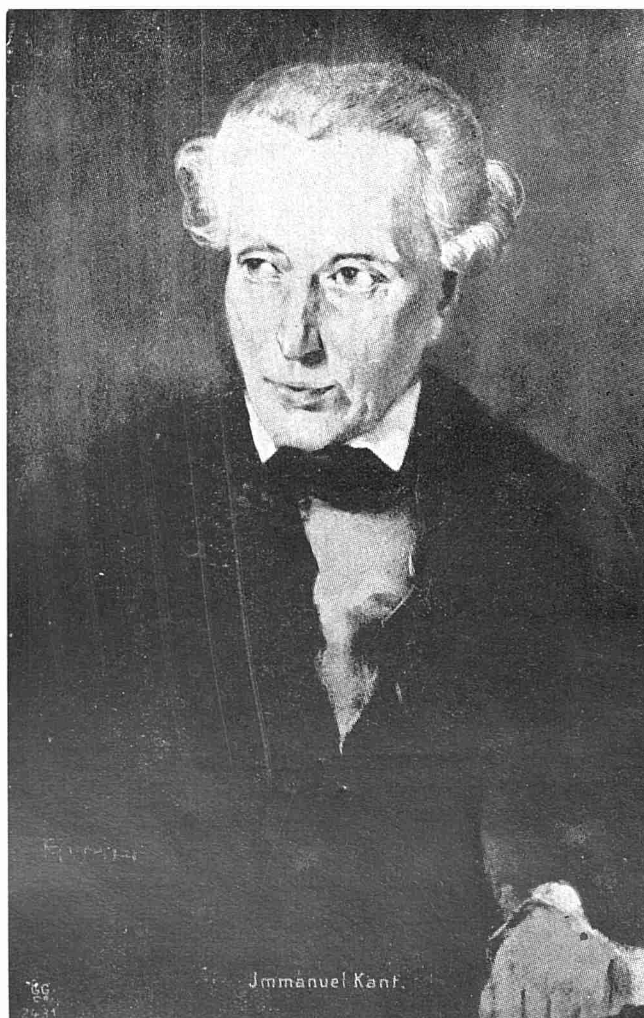
(DOUĂSPREZECE LECŢII UNIVERSITARE)



BUCUREŞTI

EDITURA CASEI ŞCOALELOR

1936




IMMANUEL KANT

*Se închină această lucrare*

*D-lui C. Rădulescu-Motru, cel dintâiu Român care a clădit o concepție filosofică personală, pe temeliile idealismului kantian.*

*AUTORUL*

# *Prefaţă*

*Prezenta monografie se alcătueşte din 12 lecţii despre Kant, ţinute la Universitatea din Iaşi, la începutul anului şcolar 1935—36, în cadrul cursului de Istoria filosofiei moderne.*

*E foarte probabil ca acea expunere orală să nu se fi transformat într'un studiu scris, fără iniţiativa elevului meu I. Ocneanu (astăzi licenţiat) care a scos note exacte, aproape textuale după curs. Redacţiunea sa, foarte meritorie, dar care înţelesese să rămâe cât mai credincioasă formei iniţiale a prelegerilor, a fost revăzută de mine şi supusă prefacerilor reclamate de fraza scrisă, care e cârmuită de alte reguli decât acea rostită.*

*De-asemeni textul a fost prevăzut c'o armătură de citaţii şi trimiteri, care la expunerea de pe catedră, ori au lipsit cu totul, ori s'au produs în forma unor indicaţii sumare.*

*Totuş, îmi dau bine seama, că în ciuda preschimbărilor introduse în text, redacţiunea se resimte, de origina ei. De multe ori frazele şi-au păstrat structura spontaneităţii orale, şi-o alură pe care probabil n'ar fi avut-o dacă formularea scrisă ar fi fost calea croelii lui originare.*

*Dar mai cu seamă obârşia arătată a acestei monografii se va vedea ş'in altă privinţă. La cursul de istoria filosofiei, expunerea doctrinei lui Kant — ca a oricărui alt cugetător — face parte dintr'un ansamblu şi se va raporta cu precădere la acele idei, care au avut o înrâurire maximă asupra evoluţiei filosofice ulterioare, precum şi la acele atitudini ce şi-au păstrat prospeţimea chiar în atmosfera actualităţii.*

*De aci vor rezulta stăruinţi mai întinse asupra unor paragrafe şi priviri mai fugare asupra altora, sau mai precis*

*unele desvoltări unilaterale, paralel cu unele omisiuni. Intr'un curs de istoria filosofiei, un filosof se poate izola mai puţin de convoiul celorlalţi gânditori şi-a celorlalte sisteme, de cât într'o monografie, care-l examinează separat şi care poate prezenta într'un mod mai egal laturile şi amănuntele concepţiei sale. De sigur că şi în cazul din urmă se vor pune mai în relief unele idei de cât altele, dar aceasta în cadrul unui inventariu mai complect, care nu este trebuincios în aceiaşi măsură atunci când filosoful apare numai ca un inel — fie şi de aur — într'un lanţ care l'a precedat şi îl continuă...*

*Aşa cum este această carte, şi ori care vor fi fost contingenţele elaborării sale, sper totuş să pue suficient în evidenţă măreţia eroului ei, după cum socot că ar putea fi consultată, fără pierdere de vreme, de specialişti şi amatori, cu perspectiva să găsească pe lângă multe lucruri ce se pot afla şi-aiurea (toate monografiile cu acelaş subiect conţin inevitabil părţi asemănătoare) şi unele consideraţii care se întâlnesc numai aici.*

*In orice caz o monografie despre Kant, în româneşte, mi s'a părut în deosebi nemerită, astăzi, când avem o mişcare filosofică autohtonă, profund înrâurită de spiritul kantian, şi mai ales acum, când opera kantiană a fost parţial tradusă şi'n limba noastră, şi pusă la dispoziţia cetitorului român. Graţie unor traducători pricepuţi şi devotaţi, ca Prof. Tr. Brăileanu, scriitorul Ion Gorun, D-nii M. Antoniade, Noica, Amzăr şi alţii, scrierile principale ale lui Kant se pot studia în cadrul limbei româneşti, şi pentru a accentua această realitate îmbucurătoare, am preferat să fac citaţiile din traduceri româneşti (lucru care se uzitează şi aiurea când sunt tălmăciri în limba ţării) de câte ori mă raportam la opere, pentru care există ş'o versiune românească.*

I. PETROVICI

Noembrie 1936



# I.

# Introducere.

Immanuel Kant este una din figurile cele mai proeminente ale cugetărei filosofice a tuturor vremurilor. Apariția lui schimbă cursul filosofiei moderne, cotindu-l din direcția pe care o primise cândva dela Descartes, gânditorul denumit de Schopenhauer, părinte al filosofiei noui. Filosofia kantiană alcătueşte Noul Testament al cugetării moderne, care vine să continue, dar să şi modifice vechiul testament cartesian. Atât caracterul ei revoluționar, de care autorul ei avea deplină conştiință — dovadă că s'a comparat singur cu Copernic, care a mutat, cu teoria sa heliocentrică, centrul sistemului planetar dela pământ la soare — cât poate şi coincidența de date (e vorba de finele veacului al XVIII-lea), l-au determinat pe poetul Heine, care de altfel nu se împăca prea tare cu aspectele scolastice şi abstracte ale operelor lui Kant, să compare această filosofie epocală în domeniul ideilor, cu ceeace a fost pe tărâm politic, marea revoluție franceză.

Era pe atunci o vreme de contagiune revoluționară, care pe alocuri se petrecea în domeniul faptelor sociale, iar pe alocuri în câmpul ideilor. Neapărat că acei care au făcut revoluția în domeniul ideilor pure, le-au adâncit mai tare decât revoluționarii pe tărâmul faptelor, care în genere nu inventează ideologic, ci pur şi simplu aplică. Fireşte aplicarea aceasta presupune un curaj şi-o iscusință deosebită, originalitate în privința adaptărei pe teren, însă

nu originalitate în aspectele doctrinei, care pot fi împrumutate. Doctrina fascistă — ca să luăm un exemplu din zilele noastre — c'a constituit, osebit de elementele luate din Machiavelli, cu împrumuturi netăgăduite din Nietzsche şi Renan.

Meritul ducelui Mussolini a fost că le-a verificat în practică alcătuind cu ele — după o pătrunzătoare cântărire a circumstanţelor — un instrument de reorganizare revoluţionară, care în faţa rezultatelor dobândite a stârnit admiraţia tuturor.

Revoluţia franceză dela sfârşitul secolului al XVIII-lea a pornit şi dânsa dela o bază ideologică, pe care i-o furnizaseră enciclopediştii şi Rousseau, străduindu-se s'o aplice la structura socială, iar nu s'o aprofundeze teoretic, ceeace ar fi abătut-o dela ţel, pe lângă că ar fi reclamat cu totul un alt gen de însuşiri sufleteşti.

Fără să fi adus contribuţii efectiv nouă în domeniul ideilor, marea revoluţie franceză, plecând dela o ţesătură de principii simple şi simpatice prin conţinutul lor egalitar, a întreprins cu violenţele cunoscute o reorganizare socială, care a deşteptat răsunet în toate ţările apăsate de strâmtimea vechilor prejudecăţi. Vântul revoluţionar francez s'a resimţit şi peste frontiera germană, fără să poată deslănţui totuş o mişcare similară. Ar fi fost prematur, întrucât revoluţii sociale, cu ţeluri umanitariste, fac în genere ţările care şi-au terminat perfectarea lor naţională. Nu era cazul Germaniei, divizate şi îmbucătăţite, şi este caracteristic că ideile revoluţiei franceze atunci când au putut declanşa şi în această ţară o acţiune politică — abia în urma cuceririlor lui Napoleon I-iu — s'au tradus printr'o acţiune în direcţia *naţionalistă*. De altfel şi mai târziu popoarele subjugate, când au ridicat steagul emancipărei, s'au prevalat în deobşte, de una din ideile cardinale ale marii revoluţii franceze, cu toate că doctrina ei la origină nu avea caracter naţionalist.

Dar independent de ce a fost mai târziu, isbucnirea revoluţiei la Paris, a fost salutată cu simpatie şi'n Germania, desigur nu de guverne, dar de capetele cugetătoare şi de sufletele vibrante, dintre care n'a lipsit fireşte nici Kant, cu toate că nu era omul care să se devoteze triumfului practic al unor reforme sociale.

In schimb spiritul său viguros şi inovator era în-

zestrat cu alte însuşiri reformatoare: acelea cu care a revoluţionat lumea ideilor filosofice, deschizând perspective cu totul nouă, indicând soluţii inedite, răsturnând felul comun de a vedea, de n'ar fi de cât poziţia generală a concepţiei sale „că nu cunoştinţele noastre se conformează după lucrurile exterioare, ci dimpotrivă lumea din afară se dirijează după cerinţele spiritului nostru".

Filosofia kantiană nu este numai o piatră de hotar în evoluţia cugetării omeneşti, dar totodată reprezintă un moment hotărâtor în desvoltarea fiecărui individ, care se dedică — permanent sau vremelnic — problemelor filosofice. Scriitorul Leon Daudet, deşi revoltat faţă de „otrava" pe care a turnat-o filosofia germană în sufletul francez, nu se poate opri să mărturisească impresia extraordinară şi vraja profundă pe care a simţit-o la şcoală, la primul contact cu filosofia lui Kant. Sunt cu atât mai preţioase confesiunile sale, cu cât şovinismul său actual îl face extrem de pornit în contra oricărei influenţe germane.

Vorbind în scrierea sa „Les idées en armes" (1933) de efectul celor dintâi iniţieri în filosofia kantiană, L. Daudet scrie următoarele: „Mi-ar fi greu să exprim farmecul profund, atracţia dificultăţii învinse care o aveau pentru noi aceste exerciţii. Imi părea că lumea exterioară mutându-se pe planul conştiinţei, căpăta înlăuntrul sufletului nostru o semnificaţie cu totul nouă, şi că aveam să păşim din descoperire în descoperire. Ne exploram ungherele şi cutele noastre interioare, ca pe o ţară necunoscută, înconjurată de peisagii încântătoare. Nici odată în decursul existenţei n'am mai regăsit această magie, această îmbătare, această euforie, asemănătoare numai cu beţia de opium, atunci când durerea dispare ca o regină mâniată, târând după dânsa un fâşâit de mătase" (p. 143).

Dar osebit de noutatea ei uimitoare, mai este de amintit la activul valorii sale şi neistovita sa fecunditate.

După ce au trecut primele rezerve ce se produc în genere faţă de-o apariţie inedită, doctrina kantiană a fost îmbrăţişată cu însufleţire de-o seamă de capete cugetătoare, unele primind-o tale quale, altele încercând s'o corijeze pe alocuri, în sfârşit altele de-o potrivă de entusiaste de tezele ei fundamentale, dar mai ambiţioase şi

mai sigure de sine, căutând să le ducă mai departe, desvoltându-le şi coordonându-le într'o mai strânsă armonie.

O serie strălucită de sisteme au descins o vreme aproape fără întrerupere din filosofia kantiană, procurând Germaniei intelectuale, timp de câteva decenii, o perioadă de înflorire filosofică, poate unică în analele tuturor popoarelor. Ar însemna mult şi aceasta pentru puterea filosofiei kantiane — şi totuş nu e numai atât. Mai există un fapt care se impune atenţiunei noastre: Sistemele care au vrut să perfecţioneze gândirea kantiană — cu toată slava lor sgomotoasă, s'au învechit poate mai repede, decât doctrina originală a maestrului. Nu va putea să susţie nimeni că'n opera lui Kant n'ar fi lacune, disonanţe, în sfârşit lucruri de rectificat. Cu toate acestea pela mijlocul Sec. al 19-lea, s'a cerut hotărât „întoarcerea la Kant", la Kant cel autentic, nu aşa cum trăia deformat în elaborările îndrăzneţe şi aventuroase ale urmaşilor săi imediaţi. Crezul filosofiei kantiane, părea acum să aibă o formă aşa de definitivă, în structura lui generală, încât nu numai că depăşise cu mult filosofia precedentă, dar ţinea oarecum în loc şi evoluţia ulterioară a gândirei. Subt imperiul unei atari impresii scriam în articolul meu: „Kant şi cugetarea românească", publicat cu prilejul bicentenarului naşterii lui Kant (1924) atât într'o revistă locală, cât şi în una din străinătate, următoarele: „Mulţi cugetători remarcabili, cu toate că inspiraţi de dânsa (de filosofia lui Kant), au căutat, subt pretextul perfecţionării, s'o înlocuiască. De sigur că unele obiecţii pe care le aduceau filosofiei kantiane erau juste şi unele modificări, erau binevenite. Totuş e un lucru în adevăr extraordinar: după o lungă călătorie prin concepţiile filosofiei posterioare lui Kant, cu tot mirajul unora din ele şi cu toate că uneori ele corespund mai bine cu evoluţia ştiinţei şi progresele experienţei, — te întorci ca la un adăpost mai sigur sub acoperişul sistemului lui Kant....... Evoluţia filosofiei contemporane pare a fi fermecată: simte că nu poate rămânea la Kant, se avântă curajoasă înainte, dar pentru a reveni, ca după o pribegie desamăgită şi obositoare, la casa părintească îndărăt". (Studii istorico-filosofice Ed. II-a, pp. 221, 222).

Acelaş simţimânt şi similare declaraţii a exprimat de curând filosoful francez Alain (E. Chartier) în opera sa recentă: „Histoire de mes pensées" (1936). Indicând autorii

care au contribuit la formaţia sa intelectuală spune: „Treceam dincolo de Kant, dar totdeauna mă întorceam.... Socotesc încă drept un reformator al lui Kant pe celebrul Hamelin...... dar fapt e că revcneam la Kant, după ce am cetit şi recitit pe Hamelin....... Şi dela Hegel de asemeni am revenit la Kant — (pp. 137 şi 138).

Totuş parcă e greu să presupui încheierea cugetărei omeneşti odată cu filosofia kantiană şi să concepi lacunele învederate ale acestei superbe şi trainice construcţii ca limite ale raţiunei însăşi. Neapărat vei prefera încă decât să locuieşti în edificii scânteetoare, dar fragile, să stai mai degrabă în clădirea de granit a filosofiei lui Kant, deşi pe alocuri nu are întreg confortul şi nu răspunde tuturor pretenţiilor vremii.

Speranţa în formule viitoare care să satisfacă mai complect şi mai bine necesităţile de sinteză filosofică, se păstrează desigur intactă, dar s'a făcut în orice caz dovadă de uluitoarea vitalitate a concepţiei kantiane, prin greutatea de a fi înlocuită în decursul anilor cu o altă sinteză; sau măcar prin faptul că până astăzi nici un cugetător nu poate face abstracţie în elaborările sale, de poziţiile lui Kant, ceeace m'a făcut să caracterizez, în acelaş articol festiv, filosofia kantiană — folosind propria ei terminologie — ca *„o adevărată categorie apriorică a conştiinţei filosofice contemporane"*. (Sensul acestei definiţii se va lămurii mai deplin, în decursul lecţiilor ulterioare) [1]).

Nu este poate o întâmplare că această covârşitoare creaţie filosofică ce domină de-un veac şi jumătate speculaţiile spiritului omenesc, a apărut în sânul poporului german, care şi-a statornicit reputaţia de-a avea înclinări speciale pentru meditaţii abstracte şi adânci. Nici alte

1) Tot ca un semn de extraordinară vitalitate este şi faptul relevat de M. Wundt — Iena, în articolul său: „Kant und der deutsche Geist" (în revista „Die Böttcherstrasse" 1 Jahrgang. 7 Heft. November 1928) că poporul german, pentru orice împrejurare şi pentru orice fel de nevoi spirituale, găseşte o bază în filosofia lui Kant, capabilă a proecta mereu prin această multeralitate o imagine nouă a siluetei filosofului: „Wenn man schon ganz überwunden glaubte — zice M. Wundt — trat er jugendfrisch in einer neuen gestalt wieder hervor und wirkte von neuem. So wird der grosse Mann zum Spiegel seines Volkes; wenn dieses selbst zu neuen Fragen fortschreitet, begegnet ihm immer wieder ein neues Bild in den Spiegel seines Werkes".

nații nu fac dificultăți esențiale să recunoască germanilor remarcabile aptitudini filosofice, dar mai ales aceștia din urmă sunt profund încredințați de amploarea deosebită a darului lor filosofic, care îi așează în fruntea tuturor popoarelor de cultură. După cum muzica germană scoboară în profunzimi inefabile, tot așa s'ar petrece și cu pătrunderea lor filosofică, contestându-se altor popoare — și pe o cale și pe alta — similare posibilități. Nu e mult de când am aflat cu mirare că opera Faust de Gounod, se reprezintă în Germania sub numele de „Margareta", întrucât se socoate acolo muzica franceză incapabilă a redá esența filosofică a personagiului Faust, rămânând să exprime cel mult cu gingășie gângurelile amoroase și aventura nenorocită a unei fete seduse. Adâncul operei lui Gōethe nu poate fi scos în evidență, o cred sincer germanii, decât numai și numai de un muzicant autohton!

O revistă filosofică germană, prin pana unui profesor dela universitatea din Giessen, făcea de curând inventarul motivelor și enumerarea dovezilor pentru care germanii sunt fără tăgadă poporul ales al speculației filosofice [2]). Se relevă faptul că cercetările filosofice n'au fost ca la alte popoare opera unor meditativi izolați, fără contact cu marele public, ci filosofii germani fiind de regulă și profesori, au radiat cugetarea și au făcut-o un fel de bun obștesc. Poporul german e pasionat de filosofie, chiar dacă nu toți pricep subtilitățile filosofice, comportându-se totuși ca mama neînvățată care desmiardă ca pe o comoară scumpă scoarțele operii fiului cărturar, deși nu e în stare s'o citească.....

Cariera de profesori a filosofilor germani le-a venit în ajutorul clarificării noțiunilor și sistematizării lor, ceeace nu este la fel de imperios, pentru cine nu e nevoit să învețe pe alții, ci scrie în singurătatea odăii, folosind forme mai abrupte și mai puțin legate între ele. Aceasta ar fi și cauza pentru care, după autorul în chestiune, numărul gânditorilor francezi sau englezi care au scris aforistic, e sensibil mai mare decât al celor germani......

In sfârșit se mai pun în evidență cele două laturi ale filosofiei germane, deopotrivă de viguros reprezentate:

2) *Hermann Glockner* în articolul „Deutsche Philosophie" din Zeitschrift für Deutsche-kulturphilosophie — neue Folge des Logos — 1934.

temelia concretă de fapte şi construcţia îndrăsneaţă până dincolo de zările limpezi — sau, şi mai cuprinzător, caracterul sintetic (hinaus über den Gegensatz!) al spiritului german, care n'o apucă nici odată într'o parte, înaintând până la paradox, ci dimpotrivă armonizează direcţii opuse într'o unitate nouă şi superioară, cum a fost cazul lui Kant, al lui Hegel sau şi mai recent — după disciplinatul şi obedientul profesor — cazul lui Adolf Hitler, care a împreunat şi el într'o sinteză naţionalismul şi socialismul, până la dânsul adverse şi ireconciliabile.

Fără să fi fost spirit sintetic german, Mussolini — fie zis în treacăt — a executat şi dânsul o minunată sinteză de tendinţe contrare: Etatismul şi Sindicalismul, în forma unificată a Corporatismului. Dar şi opera conducătorului italian, ca şi aceea a conducătorului german, ambele comprehensive, multilaterale şi testimonii de dibăcie politică, aparţin altui domeniu decât acel curat filosofic, aşa că nu se poate folosi numele nici unuia dintrânşii pentru caracterizări în domeniul speculativ.

Reţinem deci ideia autorului, la care adăogăm încercarea sa de explicare istorică, după care egala pasiune a filosofiei germane de temelia concretă a faptelor precum şi de elanul care s'avântă în necunoscut, s'ar lămuri prin faptul că poporul german s'a format din fuziunea a două neamuri deosebite: pe deoparte dintr'un popor de ţărani legaţi de glie, obişnuiţi cu lucrurile mărunte şi atârnând de rânduiala fenomenelor naturii, iar pe de altă parte dintr'un popor de năvălitori, ostaşi cu spiritul de aventură, cu veşnica sete de cuceriri.

S'ar putea totuş ca această fuziune între o pătură de ţărani şi alta de cuceritori, care s'a suprapus, să nu fie specifică numai poporului german. Mai toate popoarele moderne s'au constituit cam la fel: din cuceriţi şi cuceritori.

Această dualitate alternantă între simţul realităţei nemijlocite şi un avânt către ideal, sau între ceeace este şi ceeace am dori să fie, este mai degrabă un dualism isvorât din însăşi constituţia organică a omenirei şi natural, cu progresul conştiinţei, se pune mai mult în evidenţă. Şi nu altul decât Kant a căutat să deie o explicaţie metafizică acestei dualităţi, acestei oscilaţii a omenirei, între mizeria sa pământească şi între grandoarea ei divină. Ridicându-se

în această căutare a genezii până la planul astronomic, Kant îşi imaginează — dealtfel în chip plausibil că şi celelalte planete, nu numai pământul ar fi locuite. Ducându-şi mai departe ipoteza, face unele consideraţii ingenioase asupra structurii locuitorilor depe diversele planete. Locuitorii depe planetele mai apropiate de soare, prea expuşi la para focarului de căldură, vor fi naturi exclusiv sensuale, ataşate numai de realitate. Locuitorii depe planetele cele mai îndepărtate — scăpaţi de fierbinţeala razelor — se vor complace în contemplarea pură a idealurilor, vor fi spirite integrale. Atât locuitorii planetelor mai îndepărtate cât şi a celor mai apropiate sunt fiinţe omogene, nu au decât o singură natură dezvoltată exclusiv. Numai noi pământenii, fiind situaţi cam la mijloc în scara planetară, nu suntem nici simple animale, nici spirite pure, ci avem câte ceva din amândouă aceste ipostase. După Kant această dualitate între latura sensibilă şi cea raţională este organică omenirii, nu produsul accidental al unor evenimente întâmplătoare, aşa că în neputinţă de a suprima pe una, omul trebuie să se acomodeze, râvnind a le armoniza pe amândouă într'o unitate relativă. Poate că'n această operă de unificare mentalitatea germană să fie mai sârguitoare, şi chiar mai meşteră decât acea a altor popoare.....

In orice caz pentru a rămânea pe tărâm solid, evitând conjecturile contestabile, putem afirma deocamdată atâta: 1. Poporul german nutreşte cultul pentru filosofie într'o măsură deosebită. 2. Din sânul lui au răsărit elaborări filosofice de o valoare excepţională. 3. Cu toate înrâuririle intelectuale şi schimburile de idei dintre popoarele culte, filosofia germană înfăţişează unele aspecte proprii, care trebuiesc raportate la caracterele etnice.

Pare învederat că o concepţie filosofică cu oricâtă detaşare şi obiectivitate ar fi fost alcătuită, nu se poate desface cu totul nici de temperamentul individual al autorului, nici de unele trăsături naţionale. Aceste tendinţe instinctive îşi aşează sigiliul — la unii mai puternic, la alţii mai slab — pe opera filosofică a unui gânditor, bineînţeles fără ca dânsul să fi urmărit cu voinţă aceasta — aşa după cum cred şi chiar recomandă unii autohtonişti — căci ar fi absurd să ne închipuim că un filosof preocupat

de soluţionarea *justă* şi *exactă* a unei probleme, îşi împarte necontenit atenţiunea între examenul datelor problemei şi grija de-a păstra legătura cu datina autohtonă, ceeace înseamnă să complici de bunăvoie realitatea obiectivă cu elemente din afară de dânsa şi să-ţi îngrădeşti libertatea soluţionării, restrângând limitele posibilităţii sale[3].

Acestea zise, trebuie să recunoaştem coloritul naţional al sistemelor filosofice — ca un fapt, nu ca o ţintă — şi totodată să convenim că filosofia germană e în general mai îndrăsneaţă şi mai constructivă decât acea a francezilor sau englezilor, celelalte două popoare care au contribuit cu precădere la progresele filosofiei moderne.

Dintre toţi, englezii par a fi cei mai prudenţi, ezitând să părăsească domeniul faptelor pozitive, chiar cu ajutorul instrumentelor celor mai sigure, cum ar fi operaţiile logice. Filosoful John Stuart Mill, unul dintre cei mai viguroşi reprezentanţi ai pozitivismului empirist, îşi exprimă îndoiala că ar putea să existe un empirist consequent, în altă ţară decât în Anglia, asta fiind chestie de rasă. Şi e interesantă sub acest raport critica pe care o aduce lui Auguste Comte, mare pozitivist şi dânsul, dar cu nuanţe franţuzeşti: „Comte — zice J. St. Mill — este un autor foarte clar şi metodic şi îşi înlănţue aşa de bine ideile că adesea coherenţa perfectă şi consistenţa logică a sistemului, dau iluzia adevărului... Scriitorii *francezi* au acest defect caracteristic: ei sunt aşa de satisfăcuţi de claritatea cu care concluziile decurg din premise, că renunţă să mai compare concluziile cu faptele.... Ei deduc politica întocmai ca şi matematica, din axiome". (Corespondenţa cu Gustave d'Eichthal. Scrisoarea din 8 Octombrie 1829).

Este drept că o trăsătură caracteristică a spiritului filosofic francez este utilizarea confientă a aparatului logic, dincolo de marginile experienţii concrete, ba de multe ori chiar împotriva ei. Largă folosinţă a metodii deductive, care păşeşte mai sigur decât metoda inductivă — predilectă englezilor — dar care neglijează câteodată controlul fap-

---

3) Asupra acestei chestii am făcut desvoltări mai largi în articolul meu „Etnicul în filosofie" (Studii istorico-filosofice. Ed. II-a) precum şi în studiul „La Nationalité en philosphie" (în Revue Mondiale 15 Martie 1932).

telor, pe care tinde a le simplifica, şi după cum adaugă, acelaş Stuart Mill, nu este iluzionism periculos, numai să vezi ceeace nu este, ci şi atunci când nu vezi tot ce este. In deosebire deci de raţionalismul francez cugetarea engleză se ţine mai strâns de indicaţiile faptelor, pe care le analizează dealtfel magistral, desfăcându-le una de alta, ceeace evită confuziunile şi încurcăturile, aşa cum s'ar întâmpla — comparaţia e a fostului ministru englez John Simon, făcută la conferinţa dezarmării — când două trăsuri ar vrea să treacă deodată pe sub arcada unui gang, în loc să intre la rând, una câte una...

Filosofia franceză, încrezătoare în operaţiile raţiunii şi pasionată de unul din principalele ei produse, construcţia matematică, are sborul mai larg şi orizonturile mai întinse decât empirismul englez, fără a socoti fireşte aceasta ca o regulă absolută. Totuş avântul raţionalismului nu poate fi nelimitat nici dânsul, având să-şi strângă aripile atuncea când ajunge în pragul regiunilor crepusculare. unde deducţia logică nu mai poate să înainteze, iar conceptele logice îşi pierd precizia conturului.

Mai îndrăsneaţă decât toate se prezintă în genere filosofia germană, însufleţită de râvna sintezelor complecte şi a totalizărilor desăvârşite. O concepţie unitară despre lume, trebuie să se ridice până la ultimul principiu al existenţii, din care fenomenele să se reverse ca o cascadă uriaşă — în orice caz să găsească temeliile supreme ale tuturor aspectelor importante şi a poziţiunii lor reciproce. O sinteză filosofică trebue să epuizeze conţinutul existenţii şi să-i surprindă esenţa ei intimă. Fireşte o asemenea construcţiune depăşeşte baza îngustă a faptelor experienţei dar dela un loc e părăsită şi de claritatea logică, cu strinPenţa ei demonstrativă. Totuş opera e dusă mai departe, fie inventându-se o logică adhoc, fie apelându-se la intuiţia poetică sau la misticismul quasi-religios.

La folosirea intuiţiei mistice mai ajută protestantismul, confesiunea cea mai lăţită în lumea germanică, care vine cu ideia unor planuri diferite, graţie cărora nu mai sunt expuse să se ciocnească elaborările logice, raţionale, cu întrezăririle supranaturale. Raţionalismul catolic admite minuni dumnezeeşti, care suspendă când şi când cursul legilor naturii, pentru a se mai aminti oamenilor, dispuşi să uite, puterea dumnezeiască, de altfel îndeajuns de do-

vedită prin faptul creaţiunei însăşi. In deosebire de, această teorie susţinută şi de Augustin şi de Toma d'Aquino, dar care vine în conflict cu mentalitatea ştiinţifică, protivnică miracolelor în lanţul determinismului cauzal (eu socot cochetăriile indeterministe ale fizicei actuale ca o criză trecătoare), doctrina protestantă aduce cauzalităţii naturale respectul său întreg, aşezând minunile *pe alt plan* al existenţei, în adâncuri sezisabile de conştiinţa noastră morală, unde ne împărtăşim câteodată de prefaceri şi iluminări neexplicabile de mecanismul înlănţuirilor naturale. Cu această manipulare de planuri diferite, se pot aduce desăvârşiri sintezii universale, cu alte mijloace decât acele ale raţiunii logice şi fără atingerea drepturilor ei. Prin această separaţie de planuri, chiar dacă li se acordă o ordine ierarhică anumită, precum şi prin sezisarea de acte creatoare care depăşesc reţeaua explicării ştiinţifice, filosofia kantiană a mai primit şi numele de filosofie protestantă.

Fără a ne pierde în amănunte, să reţinem deocamdată ca o caracteristică fundamentală a spiritului speculativ german, tendinţa de sinteză, de unificare totală, cu folosirea tuturor mijloacelor şi cu înfruntarea tuturor riscurilor. Această năzuinţă sintetică de o putere neobişnuită, se oglindeşte în afară, în chip destul de expresiv, chiar în topica limbei germane, susceptibilă de perioade aşa de ample, care concentrează într'o unitate atâtea propoziţii, încât la traducerea în altă limbă, trebuie să le tai câteodată în mai multe fraze de sine stătătoare. Dar mai interesant decât această observare oarecum laterală, este faptul că pe când la alte popoare cu spirit mai mult analitic, descompunerea unei noţiuni în elementele sale conţine cheia verificării şi a fundamentării sale, pentru spiritul sintetic al germanului norma adevărului nu este autopsia, ci înserarea noţiunii într'un ansamblu unitar. Ca o ilustrare a tendinţei sintetice, în contrast cu acea analitică, Louis Raynaud, în opera sa „L'âme allemande" aminteşte de teoria lui Goethe, care explica toate colorile spectrului, ca diferenţieri produse în certe condiţii ale unei colori de bază, tocmai coloarea albă — în opoziţie cu teoria lui Newton, care considera coloarea albă ca un derivat al celorlalte colori, ce ar alcătui componentele sale. In timp ce spiritele analitice sunt îmboldite să explice întregul din părţi, acele

sintetice' înclină d'impotrivă să explice părţile prin întreg.

Am dat cred detalii suficiente deşi rezumative asupra deosebirilor de tendinţă, care se remarcă în filosofia celor trei mari popoare menţionate, deosebiri de oarecare permanenţă şi raportabile la diferenţele lor etnice.

Fără îndoială ideile circulă pe deasupra hotarelor şi au existat în decursul timpului efective influenţe filosofice dela popor la popor. Fiindcă ne ocupăm în special de Kant, ajunge să amintim de enorma lui înrâurire, şi'n Franţa şi'n Englitera, la care aş putea să adaog şi restul ţărilor Europii. Iar Kant la rândul lui şi-a perfectat formaţia sa filosofică nu numai subt influenţe autohtone, ci şi subt inspiraţia unor gânditori streini, nemerindu-se parcă anume pentru ilustrarea interdependenţii supranaţionale, ca unul să fie englez şi altul francez.

Este totuşi interesant să semnalez, ca un document în favoarea specificului etnic, că şi atunci când se împrumută idei de peste hotare, ele se preschimbă într'o privinţă, conformându-se cu atmosfera ţării unde s'au importat. Sau poate tot cu specificul etnic, care primeşte altoiul străin.

Este ştiut, şi o vom vedea amănunţit la vreme, că Immanuel Kant şi-a elaborat concepţia sa etică, influenţat de teoria lui Jean Jacques Rousseau. Totuşi ideia lui Rousseau, care era de-o natură mai generoasă, s'a transformat în mâinile lui Kant, în forma aspră a datoriei şi-a imperativului categoric. Schiller a spus cu puţină răutate — şi cu mai multă exagerare — că morala lui Kant nu este decât acea a lui Rousseau, tradusă într'un stil de cancelarie filosofică. Aş crede mai degrabă, că mai presus de natura stilului şi mai adânc decât ea, a jucat aci asprimea sufletului german, care cu toate liedurile şi cu tot belşugul de lirism e în fond lipsit de mărinimie şi de generozitate. Şi nu pot să nu leg rigiditatea eticei kantiane care a eliminat fără urmă supleţa ideilor lui Rousseau, de nişte declaraţii recente — din cercurile cele mai autorizate ale conducerei germane — care au făcut sgomot şi au provocat chiar protestări: că germanul nu înţelege sentimentul iubirei, ci numai pe acel al datoriei şi onoarei, — ceeace a atras blamul Vaticanului în numele ideii creştine.

Explicarea etnică de mai sus e de altfel o simplă

ipoteză şi'n orice caz nu vine cu pretenţia unei explicaţii complecte, mai ales că ţinuta moralei kantiane a mai avut desigur şi alte raţiuni determinante.

Cred că n'am putea să încheiem aceste consideraţii asupra specificului etnic, la care ne-a obligat coloritul particular al filosofiei germane — în cadrul căruia fireşte se aşează profiluri *variate* de sisteme, după temperamente, forţe şi aptitudini individuale — fără a pomeni şi de teoria de mare actualitate, a rassei, cu tendinţele ei de-a funda însuşirile şi potenţele morale ale unui popor pe anume conformaţii biologice, cu caracter oarecum fatal şi definitiv, rezistând, câtă vreme nu se alterează prin încrucişare, la orice fel de modificări.

Luând notă de această teorie, la mare favoare în Germania actuală — şi mai ales se impunea să facem menţiune, vorbind de specificul filosofiei germane — trebue totuşi să renunţăm a complecta cu dânsa afirmarea specificului etnic, de care ne-am slujit în această introducere, ca de un fapt neîndoios.

Cu toată febrilitatea cercetărilor, cu tot dogmatismul plin de încredere al ipotezelor, în sfârşit cu toate că ideia generală a unei corelaţii între psihic şi biologic nu poate fi în esenţă, fără temeiu — totuşi rezultatele sunt încă prea modeste şi materialul încă prea sărăcăcios, pentru a putea trage cu nepărtinire concluzii temeinice şi solide.

Ba ceeace este şi mai grav, cercetările antropologice, făcute până astăzi n'au putut scoate din circulaţie, anume constatări mai vechi, care vin împotriva ideilor rassiste, cu fizionomia lor de azi. Lăsând la o parte arbitrarul ierarhiei rasselor, care acordă blonzilor nordici capacităţi şi virtuţi superioare, ceeace lasă nelămurită superba civilizaţie greco-romană — sau în altă ordine faptul că Suedia, ţară pură de blonzi, enumără cu grijă în codul ei penal, tot atâtea crime şi delicte, ca ţările de oacheşi, mediteranieni, — vom aminti lucrurile următoare:

1. Nu s'a putut stabili până acum corespondenţe certe între anume însuşiri sufleteşti distinctive şi anumite conformaţii biologice. Adeseori tendinţe morale omogene se întâlnesc întovărăşite de structuri biologice variate, şi invers.

2. Individualitatea popoarelor nu se datorește atâta factorului rasic, cât mediilor deosebite care influențează și modelează o structură într'un fel anumit.

Sunt popoare cu puternică individualitate și cu pregnante caractere distinctive, care totuși biologicește s'au alcătuit din mai multe tipuri de rassă.

3. Tendința de a se întemeia individualitatea psihică națională pe caractere biologice speciale, ca pe un fundament mai solid, poate fi controversată. Sunt exemple care par să arate că tipul biologic se dizolvă mai ușor prin acțiunea mediului și-a ambianței decât individualitatea psihologică. Intr'un album antropologic publicat de savantul biolog Georges Lakhorsky am văzut o serie de evrei și de evreice, stabiliți în China, având tipul autentic al rasei galbene, iar alții așezați în Africa, cu tipul rasei negre, și totuși după cum afirmă autorul ei, și-au păstrat datinile și conștiința evreiască, întrucât „s'il n'existe une race juive, il n'en est pas moins vrai qu'il existe une mentalité et un esprit juifs" (Le Racisme pag. 3).

Iar dacă tipul biologic e mai puțin rezistent decât unitatea psihologică, — dece s'o întemeiem și s'o asigurăm pe acesta din urmă, prin acel d'intâiu?

A trece dela psihic, la biologic, nu înseamnează a ajunge la un fundament mai trainic, mai ales că, în cazul de față, biologicul este flotant și imprecis. Mari naționaliști, ca Mussolini, s'au mulțumit cu afirmarea hotărâtă a specificului etnic, fără a merge mai departe, angajându-se „în culoarul obscur al ideii de rassă" expresie care i se atribuie chiar lui. Cu atât mai mult nu ne folosește nouă în economia desvoltărilor de față să ne încurcăm în labirintul rasist, pentru a căuta echivalări biologice dispozițiilor sufletești naționale, rămânând pentru nevoile acestui preambul, la recunoașterea că în structura spirituală a popoarelor, se găsesc pe lângă ceeace aparține omului ca atare, unele reacții și modalități speciale de a simți, interpreta și prezenta existența".

II.

# Introducere.

(continuare)

O introducere în filosofia kantiană nu se poate mărgini la şirul problemelor discutate în expunerea anterioară. Ea mai poate avea încă o misiune. Fără a se anticipa asupra desvoltării amănunţite a ideilor lui Kant, ceiace va constitui sarcina unei serii întregi de capitole, este, socotesc oportun să fixăm în contururi generale poziţia filosofiei lui Kant, să-i punem în lumină dintr'o dată, valoarea ei excepţională, prin inventarul clarificărilor ei de căpetenie, faţă de haosul inextricabil al controverselor moştenite dela filosofii înaintaşi. Cu aceasta vom obţine o primă caracterizare a filosofiei kantiane şi cele d'intâiu facilităţi de orientare în desişurile ei adânci, odată cu imaginea sumară a filosofiei d'inaintea lui.

1. Cea dintâi caracteristică inovatoare care detaşează filosofia lui Kant de cea precedentă ar fi faptul că el a dat filosofiei o misiune nouă, aproape o definiţie inedită. Kant desemna acum filosofiei o atribuţie centrală, alta decât cea obişnuită până la el: funcţiunea critică. Pe când ştiinţa năzuieşte să explice *existenţa,* dela Kant, filosofia va căuta mai înainte de orice, să analizeze natura şi condiţiile *ştiinţei,* să judece rezultatele şi valoarea ei. In doctrina kantiană filosofia nu mai are aceiaşi cale ca ştiinţele pozitive. Ea are o poziţie aparte, un alt obiectiv. Ba se poate spune că ea parcurge în sens invers drumul urmat de ştiinţele pozitive. Ştiinţa

este opera spontană a gândirii naturale, care caută să constate, să clarifice şi să explice realitatea aşa cum este. Filosofia este o întoarcere, o răsucire a reflecţiunei asupra cunoştinţelor noastre ştiinţifice, pentru a le explica şi aprecia, pentru a judeca întinderea, semnificaţia şi valoarea lor. Filosofia fiind o reflecţie asupra temeiurilor şi valorii ştiinţei, are o funcţiune eminamente critică şi mai puţin una constructivă. In timp ce ştiinţa se va ocupa nemijlocit cu problema existenţii, cu ceeace este, filosofia se preocupă de problema valorii cunoştinţei, cu ceiace este valabil şi are fundament.

Această notă nouă o imprimă Kant filosofiei pentru a fi păstrată în urmă — cu puţine răsvrătiri — de întreaga gândire ulterioară. Aşa că Guyau a putut face pe drept următoarea remarcă: Dacă Shakespeare ar fi trăit în urma lui Kant, şi-ar fi început altfel vestitul monolog a lui Hamlet. Celebrul prinţ n'ar mai fi spus: a fi sau a nu fi, ci mai de grabă: a şti sau a nu şti, aceasta este întrebarea.

Faptul că dela Kant încoace filosofia nu mai întovărăşeşte pe acelaş drum ştiinţele positive, ci se smulge din rândul lor pentru a se situa deasupra, într'o poziţie de control, se oglindeşte foarte bine în diferitele clasificări ale disciplinelor intelectuale, ce s'au făcut dealungul timpului. In toate clasificările mai vechi, filosofia este pusă deavalma cu ştiinţele exacte. La Aristotel, de pildă, filosofia este aşezată alături de fizică, amândouă făcând parte din rubrica disciplinelor teoretice. La fel se întâmplă în clasificarea lui Bacon, unde filosofia împreună cu celelalte ştiinţe teoretice formează disciplinele raţiunei. In schimb vedem că dela Kant filosofia nu se mai grupează la un loc cu ştiinţele pozitive. Astfel, în clasificarea lui Auguste Comte, filosofia lipseşte cu totul din ierarhia ştiinţelor. Filosofia n'are ce căuta printre ştiinţe, căci ea este aceea care face clasificaţia lor, şi deci ea stă în afară de ele, pe alt plan. Acelaş lucru îl întâlnim la Wilhelm Wundt. El face un tablou al disciplinelor filosofice, separat complect de acel al ştiinţelor pozitive.

Subt influenţa durabilă a lui Kant, filosofia se situează pe altă linie şi capătă alt aspect. Ea va fi considerată deacum înainte ca având o materie heterogenă

şi o funcţie deosebită, de cele ale ştiinţelor speciale. *Materia filosofiei este însăşi ştiinţa, iar funcţiunea ei este eminamente critică.*

Fără îndoială, nu se poate spune că în mod absolut, Kant a fost cel dintâi cugetător care a atribuit filosofiei o funcţie critică. Găsim preocupări de problema cunoştinţei şi la Descartes, şi'n deosebi, în mod mai sistematic şi mai complect la Locke, precum şi la ceilalţi empirişti englezi, care i-au dus opera mai departe. Cu toate acestea, Kant rămâne un începător de vremuri în conceperea filosofiei ca o critică a cunoştinţei, fiindcă el a pus problema în modul cel mai judicios şi mai exact, acela care a şi rămas posterităţii. John Locke făcuse o confuzie iniţială, de care se resimte întreaga sa operă critică. El a confundat condiţiile logice ale cunoştinţelor noastre, cu antecedentele lor psihologice. El a substituit cercetărilor asupra valorii ştiinţii, preocupări asupra genezei sale cronologice, asupra originei psihologice a cunoştinţelor omeneşti. Desigur orice ideie, oricât de rafinată şi oricât de abstractă, pleacă dela senzaţii. Fără nici-o îndoială, sensaţia este un punct de plecare necesar pentru gândirile cele mai subtile, dar ea nu poate fi şi o bază logică, un fundament explicativ. Kant spune cu drept cuvânt, că dacă orice cunoştinţă omenească *începe* cu sensaţia, că dacă nici o cunoştinţă nu poate precede senzaţia în timp, nu înseamnă că toate cunoştinţele noastre ar *deriva* din senzaţii. Una este antecedentul psichologic al cunoştinţei, şi cu totul alt lucru, fundamentul ei logic, explicativ. Degetul care apasă pe trăgaci, este desigur o condiţie esenţială a descărcărei armei, dar nu poate explica singur explozia. Sau, luând un alt exemplu, condiţiile izbutirei unei crime pot fi multe ca de pildă: o armă la dispoziţia criminalului, întunericul propice, lipsa paznicului din apropiere, şi multe altele; dar explicarea integrală a crimei, nu se poate face prin nici unul din aceşti factori, şi nici prin toţi împreună. Filosofia engleză are tocmai mania aceasta de a explica faptele mari, prin condiţii mărunte, prin evenimente de amănunt. Deaceea Locke şi urmaşii săi, confundau regulat fundamentul explicativ al unui fenomen, cu ocazia care'i dă naştere. Putem înţelege atunci dece Locke angajează pe o pantă greşită problema cunoştinţei, şi tot odată dece Kant este adevăratul inovator fericit, când

lasă la o parte cercetările oţioase asupra antecedentelor psihologice ale cunoştinţelor — capitol de psihologie care studiază geneza, dar nu judecă valoarea ideilor — şi se interesează numai de fundamentele lor necesare, dé presupunerile lor logice. Ca să ne dăm într'adevăr seama de valoarea cunoştinţei trebuie să vedem ce temelii logice, ce titluri valabile se pot invoca, ce garanţii trebuesc cerute pentru universalitatea şi obiectivitatea ştiinţei, şi apoi cum şi în ce măsură aceste condiţii sunt îndeplinite.

Cât despre Descartes, el pusese problema ceva mai bine, căci dânsul nu face psihologie, sau cum ar spune Kant geografia spiritului omenesc, simplă operă descriptivă, cum a făcut pe urmă Locke, ci se întreabă de însăşi legitimitatea ştiinţei, coborându-se până la supremele fundamentări. Dar Descartes greşeşte şi el într'o privinţă prin termenii în care pune problema.

Descartes nu ţine socoteală de faptul că ştiinţa dovedise o mare vitalitate, că ajunsese la rezultate care nu puteau fi trecute cu vederea. El face abstracţie de faptul că ştiinţa era o realitate netăgăduită, care se impunea cu puterea unui fapt, având în succesele sale legitimitatea existenţii.

Descartes în loc să primească ştiinţa ca un fapt de analizat, dar ca un fapt care există, el începe prin a se pierde în îndoiala întrebării dacă ştiinţa este sau nu posibilă, dacă există sau nu. Provizoriu chiar o consideră neexistentă.

Kant procedează cu totul altfel. Şi aici se vede modul original în care pune el problema. Kant nu se întreabă *dacă* ştiinţa pozitivă este posibilă, căci ea există, ca realitate, ca fapt de netăgăduit. Singurul lucru de care rămâne să ne întrebăm, este *cum* e posibilă ştiinţa, care sunt principiile ei de constituire. E vorba să descoperim acele principii fundamentale, acele temeiuri logice, care asigură trăinicia cunoştinţelor noastre. Fără a pune în discuţie existenţa ştiinţii, nu-i atribue însă din cauza aceasta, implicit o valoare absolută, lăsând în seama examenului critic stabilirea gradului ei de valoare şi a semnificaţiei sale adevărate. Fără să convie că un atare examen fie dânsul oricât de sever ar putea să conchidă că ştiinţa este o himeră — aşa după cum admisese principial Descartes, de şi în practică a ajuns la alte concluzii — Kant lasă

deschisă posibilitatea ca cercetarea critică să îngrădească valoarea ştiinţei, atribuindu-i una răstrânsă şi relativă.

Această funcţiune critică pe care Kant o impune în primul loc activităţii filosofice, ce are a se ocupa mai puţin de natură, cât de ştiinţa noastră despre ea, este una din înnoirele filosofiei kantiane. De aici şi denumirea de filosofie critică sau criticism, ce i s'a dat spontan doctrinei lui Kant.

2. O a doua inovare importantă care distinge filosofia lui Kant de acele precedente, priveşte teoria adevărului. După omul obişnuit, adevărul ar fi o copie exactă, reproducerea mintală credincioasă a unui lucru din afară, a unei realităţi exterioare. Spiritul nostru ar fi o simplă oglindă, o ceară pasivă, o foae albă, o „tabula rasa", pe care realitatea exterioară îşi înscrie, în imagini corespunzătoare, datele ei obiective.

Dar nu numai filosofii empirişti ca John Locke, acel care a popularizat expresia de „tabula rasa", nu numai ei concepeau spiritul nostru ca un post de recepţie şi de înregistrare, dar chiar şi filosofii raţionalişti, îl concepeau într'o privinţă tot la fel. Toţi filosofii până la Kant, considerau facultatea noastră de a cunoaşte ca o pastă inertă în care se imprimau întocmai întipăririle venite de aiurea. Se deosebeau doar prin aceea, că pentru filosofii empirişti adevărurile ne vin din lumea lucrurilor exterioare, din lumea experienţii simţurilor, pe când pentru cei raţionalişti adevărurile certe ne vin dintr'o lume supra-sensibilă, în cele mai multe cazuri direct dela spiritul divin

Astfel la Platon, adevărul consta din găsirea ideilor eterne, a modelelor transcendente şi incoruptibile ale fenomenelor experienţii simţurilor. Spiritul nostru sezisa ideile nu printr'un act de creaţie spontană, ci graţie reminiscenţii. Ideile erau amintiri, renăscute cu ocazia experienţii simţurilor, amintiri vagi ale spiritului nostru, înregistrate din lumea ideilor pure, pe care a cunoscut-o în vremea anterioară încarnării sale în corpuri materiale. Aşa dar spiritul găsea adevărul, nu fiindcă îl creia din sine, ci fiindcă îl recepţionase din afară, — în speţă printr'o experienţă transcedentă de care îşi amintea.

Chiar şi Descartes, care atribuie raţiunii noastre adevăruri ascunse în propria sa structură, înainte de orice

experienţă nu concepe nici dânsul spiritul nostru ca având în domeniul adevărului o putere creatoare. După Descartes isvorul adevărurilor valabile nu este experienţa ci raţiunea noastră, dar le găsim acolo depuse ca într'o casetă de însuş Dumnezeu. Veracitatea divină este garanţia acelor adevăruri care se înfăţişează cu puterea evidenţii. Avem astfel o însemnată zestre înăscută, de adevăruri dăruite de bunătatea cerească, şi nu ne rămâne decât să le deosebim cu îngrijire de opiniile subiective care se nasc pe canalul simţurilor.

Kant aduce aici o schimbare de perspectivă, fundamentală şi inedită. După dânsul spiritul nostru nu este o oglindă pasivă, pentru înregistrarea fidelă a unor lucruri exterioare, ci are o putere proprie de creaţie spontană, generatoare de adevăruri, ca un paiajen care scoate din sine firile cu care îşi va făuri ţesătura, instrumentul său de captare. Eul nostru, fiind unul, având o unitate indisolubilă, simte nevoia imperioasă ca toate cunoştinţele noastre să prezinte aceiaşi unitate desăvârşită. Necesitatea de bază a spiritului nostru e unitatea, şi lumea experienţei exterioare, ca să poată deveni obiectul nostru de cunoaştere trebuie să se conformeze acestei necesităţi, căci a cugeta nu este alta decât a lega reprezentările între ele, raportându-le la o conştiinţă unitară. Pentru a realiza unitatea cerută de natura spiritului nostru, în haosul datelor multiple, variabile şi confuze, furnizate de experienţă, spiritul nostru creiază o serie de forme, un şirag de tipare, în care să se însereze materialul haotic venit din afară, căpătând astfel o formă, dobândind o ordine, o unitate. Această ideie kantiană că spiritul nostru născoceşte jgheaburi de colectare pentru coordonarea materialului senzibil, confuz şi haotic, că eul nostru inventează calapoade de organizare cu ajutorul cărora introduce armonie în multiplicitatea anarhică a datelor experienţii, cu un cuvânt, că spiritul nostru se serveşte de forme de unificare proprii, — ideia aceasta este un bun definitiv câştigat de filosofie[4]).

---

4) La început diferenţa de Descartes putea s'apară mai mult verbală, în privinţa originei ideilor apriorice (la unul spiritul *găseşte* ideile în sine, la cellalt le *făureşte* din propriul său fond); dar încetul cu încetul diferenţa se accentuează: la Descartes spiritul găsea în sine idei integrale (cu formă şi conţinut), pe când la Kant spiritul făureşte numai forme, pentru realizările unităţii, ceeace evidenţiază şi mai tare caracterul spontaneităţii sale.

Ulterior s'a mers şi mai departe, pe acest drum deschis de Kant. Unii filosofi de mai târziu l'au acuzat chiar de timiditate, prin aceea că ar fi atribuit spiritului nostru prea puţină spontaneitate. După Kant spiritul nostru creia ce e dreptul, dar odată pentru totdeauna, o tabelă fixă de tipare osificate, un număr neschimbat de forme şi categorii rigide, imutabile. Filosofia mai nouă va considera spiritul nostru ca veşnic dinamic. Spiritul nostru caută mereu noi tipare de concentrare, creiază necontenit alte calapoade mai perfecte, este într'o continuă străduinţă inventivă, de a găsi instrumente din ce în ce mai potrivite, pentru unificarea realului. Faptele noui, relevate de progresele experienţei compromit adesea echilibrul ordinei vechi, şi pentru intrarea lor în disciplină se cere inventarea de noi formule. Deaceea este mereu nevoie de alte artificii valabile, de alte scheme de concentrare, mai adaptate realităţii, ca să cuprindem cât mai larg şi să încleştăm cât mai strâns întreaga realitate, în toată bogăţia ei de nuanţe.

In orice caz, acel care a deschis drumul acestui fel de a concepe, cu putinţa de-a se înainta şi mai departe, este Immanuel Kant. Lui Kant îi revine nepieritorul merit de a fi pus definitiv în evidenţă că spiritul nostru nu primeşte cunoştinţele de-a gata, ci este creator de forme organizatoare, în procesul cunoaşterii.

3. O a treia înoire care caracterizează filosofia kantiană este însemnătatea deosebită pe care o acordă matematicei. După Kant, matematica este un instrument indispensabil pentru promovarea tuturor ştiinţelor. Kant spune textual: Există atâta ştiinţă exactă, câtă matematică se poate aplica. Câtă vreme o lege ştiinţifică nu suportă veşmântul matematic, e vagă şi neutilizabilă. Fără calculul matematic nu sunt posibile prevederile — scopul oricărei ştiinţe. — Ştiinţele înapoiate sunt acele a căror matematicizare nu s'a realizat încă pe deplin.

Acest rol covârşitor jucat de matematici în propăşirea ştiinţelor pozitive, fusese întrevăzut şi de alţi filosofi. Astfel Platon subliniase importanţa geometriei. Pe frontispiciul Academiei sale se scria că nimeni să nu intre, dacă nu este geometru. In epoca modernă Descartes, nu numai că a preconizat o matematică universală, dar mai mult, a lucrat fecund înăuntrul matematicei, descoperind geometria ana-

litică. La fel şi Leibniz, care a inventat la rându-i calculul infinitesimal. Kant nu a creat nimic în domeniul matematicei propriu zise (fără să uităm ipoteza sa cosmologică) dar a sezizat mai bine decât toţi predecesorii şi a ştiut să arate în mod magistral valoarea instrumentală a calculului matematic în realizarea progresului tuturor ştiinţelor.

Această ideie a panmatematicismului, valorificată de Kant, n'a fost părăsită nici mai târziu. A suferit poate o eclipsare temporală în zilele noastre, din cauza succesului, dealtfel în declin, al filosofiei bergsoniene. Ca filosofie a calităţii şi a vieţii, a evoluţiei creatoare, bergsonismul depreciază cantitativul inert şi calculul numeric abstract, acesta fiind adaptat numai materiei moarte, dar neputincios să cuprindă bogăţia de nuanţe a elanurilor vieţii. In schimb în ştiinţa actuală această ideie a lui Kant e considerată ca definitivă. Calculul numeric nu numai că serveşte să se precizeze o lege, dar e socotit ca însăşi formula de boltă, cheia explicativă a tuturor enigmelor universului. In ştiinţa din timpul nostru se caută înlăturarea completă a lumii intuitive, sensibile, şi se purcede la cucerirea unei lumi abstracte supra-sensibile, acea a formulelor matematice pure, considerate c'ar reprezinta fundamentul ultim, esenţa întregii realităţi. Gaston Bachelard spune în această privinţă că nu numai în fizică dar până şi în chimie, ştiinţă substanţialistă prin definiţie, corpurile devin umbra numerilor abstracte, se volatilizează în formulele matematice pure[5]). Existenţa redevine, ca în vechiul pitagorism, de esenţă matematică.

Lăsând la o parte unele exagerări, cu care m'am ocupat altă dată, ideia lui Kant că o ştiinţă este cu atât mai avansată cu cât este mai mult impregnată de matematică, aceasta fiind osatura fermă a oricărei ştiinţe, este o ideie ce cuprinde mult adevăr, o ideie de o viziune admirabilă, ce va rămânea. Auguste Comte, — format în afară de influenţa kantiană — când îşi întocmeşte scara

---

5) «Le Nouvel Esprit Scientifique». p. 82. — Şi alte numeroase pasagii din care rezultă aceiaşi volatilizare a substanţii în numere pure ca: «Le nombre devient un attribut, un prédicat de la substance (p. 79) sau: „Nous ne pouvons plus penser que mathématiquement... nous passons donc sur le plan de la pensée pure où les objets n'ont de réalité que dans leurs rélations" (p, 132) etc.

sa de clasificaţie uniliniară a ştiinţelor, începe cu matematica, tocmai fiindcă ea este o condiţie absolută, necesară progresului tuturor celorlalte ştiinţe, un fecund instrument de investigare a întregului univers.

Dealtfel, importanţa pe care o acordă Kant matematicei nu este fără legătură cu teoria sa despre puterile creatoare ale spiritului omenesc. Formulele matematice sunt dintre mărturiile cele mai vii ale acestei spontanietăţi. Ele sunt tocmai formele de încadrare cele mai simple, elaborate de uzina spiritului nostru pentru a prinde într'o formulă concisă, unică, toată diversitatea realului.

4. O a patra trăsătură esenţială, specifică filosofiei kantiene, e că afirmă cu tărie caracterul pur *uman* al cunoştinţelor noastre. Ştiinţa pe care o avem sau pe care am putea-o avea, n'are o valoare absolută, independentă de noi, ci numai o valoare relativă, în raport direct cu capacitatea şi marginile spiritului omenesc. Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, ceva care să existe în sine, ci, fiind în bună parte o creaţie a noastră, are o pecetie omenească neştearsă. Adevărul este în funcţie de modalităţile constructive ale facultăţii noastre de a cunoaşte. Noi nu putem cunoaşte efectiv pe cale pur raţională, deductivă, ci suntem nevoiţi să umplem cadrele intelectuale cu materialul primit prin simţurile noastre. Cunoştinţa noastră este ca un fagure de miere în care ramele sunt creaţia noastră, iar materialul este venit din afară. Dar noi nu putem avea decât intuiţii sensibile, intuiţiile supra-sensibile fiind interzise facultăţii noastre de a cunoaşte. Deaceia valabilitatea cunoştinţelor noastre este restrânsă la lumea simţurilor, la domeniul experienţei. Adevărurile noastre nu sunt valabile decât *între* şi *pentru* oameni. Nişte fiinţe deosebite de noi, de pildă de pe alte planete, ar putea să aibă altfel constituită facultatea lor de a cunoaşte, ar putea să aibă altfel de simţuri sau să-şi fabrice alte calapoade de organizare, într'un cuvânt să-şi creeze *alte* adevăruri. In afară de existenţă aşa cum ni se înfăţişează nouă prin felul nostru de cunoaştere, rămân şi alte posibilităţi de a o cunoaşte. Cunoştinţele noastre în raport cu realitatea aşa cum este în sine, independentă de refracţia ei prin facultăţile spiritului nostru, le putem compara — în cazul cel mai bun — cu ceeace sunt hărţile geografice faţă de teri-

toriile reale. Ele sunt nişte reproduceri la o scară accesibilă nouă. Ştiinţa noastră este realitatea redusă la nivelul nostru, la capacitatea noastră de a cunoaşte. Singura speranţă pe care o putem avea — şi faţă de care Kant rămâne sceptic — e ca adevărurile omeneşti să nu fie complect izolate şi complect necorespunzătoare, ci să rămâe traductibile în limbagiul altor feluri de a cunoaşte, să fie una din versiunile valabile ale adevărului unic şi etern [6]).

Dacă ştiinţa noastră e relativă, dacă e valabilă numai în cadrul speţei omeneşti, există însă în limitele acestui cadru, adevăruri necesare şi universal valabile, adică acceptate de toţi oamenii şi în toate timpurile. Iar Kant îşi dă toată silinţa să arate legitimitatea acestor adevăruri, să descopere fundamentele lor logice, obiective.

Inainte de Kant şi filosofii empirişti englezi, acei care surpau valabilitatea ştiinţei noastre, recunoşteau şi ei că din faptele experienţii, individuale şi variabile, printr'o generalizare precaută, se pot scoate legi generale şi constante. Aceasta, fiindcă generalizarea are înainte de toate un rol vital. Dacă omul n'ar aplica învăţăturile trecutului, la dificultăţile prezentului şi la ameninţările viitorului, ar sfârşi prin a dispare. Dar când filosofii empirişti şi-au pus întrebarea, de unde avem dreptul de a generaliza, n'au putut da nici un răspuns. Numai doctrina kantiană a spiritului creator de forme unificatoare a lumii experienţei, numai această filosofie a putut să arate cum sunt posibile adevărurile universale şi necesare. Nici un fapt nu poate deveni obiect de cunoaştere dacă nu se inserează cu necesitate în cadrele noastre de cunoaştere, generatoare de obiectivitate. Iar aceste forme tipice, aderente de structura spiritului nostru, fac tocmai cu putinţă adevăruri certe şi primite de toţi.

5. O a cincea însuşire remarcabilă a filosofiei lui Kant este faptul că el desăvârşeşte opera de emancipare a filosofiei moderne, de filosofia medievală, prin eliminarea complectă a divinităţii din explicarea faptelor naturii. Toată filosofia modernă până la Kant, deşi a luptat

---

6) Convingerea aceasta optimistă, pe care o împărtăşeşte autorul scrierii de faţă, nu este de altfel de cât o mângâere platonică, întrucât ne lipseşte posibilitatea să comparăm cunoştinţele noastre, cu acele ale altor fiinţe, altfel organizate, şi să le putem constata paralelismul.

din răsputeri, nu a reuşit însă să înlăture cu totul explicarea supranaturalistă, agreată filosofiei medievale. Mai ales problema valorii cunoştinţei, n'a putut fi elucidată până la Kant, fără invocarea lui D-zeu. Descartes, n'a reuşit să garanteze altfel siguranţa cunoştinţelor noastre, decât spunând că adevărate sunt ideile clare şi evidente, semn că ne vin dela Dumnezeu, care nu ne poate înşela. Veracitatea divină era fundamentul ultim al valabilităţii ideilor noastre. Lucrul acesta se poate vedea şi mai bine la un discipol a lui Descartes, Malebranche. După acesta singura realitate eficientă este Dumnezeu; El este singura cauză reală şi creatoare. Lucrurile exterioare nu sunt decât *ocazii*, la care Dumnezeu ne reveleazā ideile adevărate. A cunoaşte adevărul este a-l vedea în Dumnezeu, sediul modelelor eterne ale fenomenelor pieritoare. Viziunea în Dumnezeu, supoziţie mistică şi supranaturală, este baza certitudinei cunoştinţelor noastre. La fel Spinoza, asigură şi dânsul că ordinea desfăşurărei ideilor, corăspunde cu ordinea înlănţuirei lucrurilor, însă acest paralelism al lumii din lăuntru cu lumea din afară, decurge din faptul că ele sunt numai două atribute ale unei substanţe unice, Dumnezeu. După Leibniz, lumea se compune din monade, care nu pot comunica între ele, ne având „nici uşi nici ferestre", iar cine asigură corespondenţa dintre reprezentările noastre şi lumea înconjurătoare, era o armonie prestabilită, ca acea între două ceasornice care totdeauna arată amândouă aceeaşi oră, — armonie prestabilită dela începutul lumii, din voinţa făuritorului a tot puternic, care este Dumnezeu. In fine Berkeley, care nu admite existenţa unei lumi exterioare, aceasta fiind o simplă proectare în afară a imaginilor noastre interioare, deosebeşte şi el imaginile obiective, un fel de halucinaţii adevărate, de imaginile subiective, halucinaţii pure. Imaginile veridice se deosebesc de ficţiunile pur subiective prin aceea că primele sunt provocate direct de Dumnezeu, şi se înserează în legi naturale care nu sunt decât moduri ale acţiunei divine asupra spiritului nostru.

Vedem deci că până la Kant, criteriul fundamental al obiectivităţii, îl procură noţiunea de Dumnezeu, scoborâtă din lumea supra-sensibilă pentru a ne linişti de îndoiala asupra valorii ştiinţei noastre. Iar cine renunţă

să o coboare, ca de ex.: Hume, acela renunţă şi la certitudine. Pentru prima oară Kant elimină radical noţiunea de Dumnezeu din problema siguranţei ştiinţei, şi caută criterii naturale, temeiuri logice fireşti, pentru a asigura valabilitatea cunoştinţelor noastre. Kant va arăta că legile naturii nu sunt decât creaţii ale facultăţii noastre de a cunoaşte. Pentru a elucida această chestiune spinoasă, Kant se ajută tot de teoria spontaneităţei, esenţiale sufletului omenesc. Avem certitudinea că un lucru este adevărat atunci când el se integrează perfect în cadrele spiritului nostru. Criteriul adevărului este potrivirea cunoştinţelor noastre între ele, înlăuntrul tiparelor noastre organizatoare, aderarea lor la scheletul de forme care dă osatură lumii şi siguranţă ştiinţei.

6. O a şeasea şi ultimă caracterizare generală a filosofiei kantiene, este lichidarea înfăptuită a unor dificile probleme din filosofia modernă, sediul unor veşnice controverse, generatoare de îndoială în ce priveşte puterile de realizare ale spiritului omenesc.

Mai întâi Kant pune capăt, într'un mod plausibil, vestitei lupte dintre empirism şi raţionalism, cele două tabere antagoniste care duceau războiu crâncen, fără învinşi şi fără învingători, sau mai degrabă, cu învinşi şi victorioşi alternativi, căci fiecare aveau deopotrivă şi puncte vulnerabile şi poziţii tari. Empiriştii susţineau că singurul izvor de cunoştinţe temeinice este experienţa, pe când raţionaliştii susţineau din contră că singurile cunoştinţe valabile vin din raţiunea noastră. Kant găseşte soluţiunea acestui conflict ce părea fără desnodământ, într'o elegantă şi adâncă sinteză, dintr'un punct de vedere nou. Din această controversă asupra originei cunoştinţelor noastre, Kant va căuta să degajeze elementele valabile, şi să le întrupeze într'o soluţie armonioasă şi mult superioară.

Ceeace li se putea reproşa empiriştilor intransigenţi, era faptul că e greu a se spune, că toată ştiinţa noastră derivă din experienţă. Ştiinţa, care consistă tocmai în ridicarea dela individual la general, în găsirea de legi universale, tinde la depăşirea învederată a experienţei. Empirismul extrem apare în contrazicere cu însăşi realitatea ştiinţei. Dar şi raţionaliştii exagerau la rândul lor, când spuneau că n'avem nevoie de experienţă, şi putem să con-

struim cunoştinţa din simpla dialectică a spiritului nostru. In mintea noastră se pot găsi efectiv unele idei valabile care nu ne vin din experienţă, dar acestea sunt simple principii, forme fără conţinut material. Pornind să construim ceva cu ele, nu vom ajunge decât să stabilim contururi generale, aceea ce este sau nu este posibil, cu alte vorbe aceeace se poate insera sau nu în tiparele alcătuirei noastre mintale. Dar posibilul are o sferă mai largă decât realul şi chiar de cât posibilul *concret*, determinat de prezenţa unor certe condiţii de fapt. Prin construcţia pur raţională putem delimita graniţele posibilului abstract, dar nu putem stabili cu nici un chip realul, — care nu e decât un caz al posibilităţii, — cu un conţinut precis, ce rămâne să-l constatăm în experienţă[7]).

Nici una din aceste teorii adverse nu era pe deplin satisfăcătoare. Iar concilierea lor într'o sinteză superioară, era imperios cerută de realitatea ştiinţei. Aproape orice cunoştinţă efectivă se constitua din colaborarea elementului empiric cu cel raţional. Dar nimeni până la Kant n'a reuşit să arate modul cum se face îmbucătura, angrenarea celor două elemente, nimeni n'a reuşit să fixeze care este contribuţia raţiunii şi care este partea simţurilor, în procesul cunoaşterii. Kant reuşeşte să contopească cele două izvoare de cunoaştere, într'o admirabilă teorie ingenioasă şi adâncă, de o claritate desăvârşită. Analizând cunoştinţele noastre el arată că putem distinge o formă şi un conţinut material. Materialul cunoştinţei noastre vine din afară, din lumea experienţei, iar forma purcede din noi înşine, este creaţia spiritului nostru.

Paralel cu soluţionarea acestei controverse ne mai întâmpină o altă însemnată realizare a lui Kant, anume găsirea unui fundament temeinic, pentru morală. Se pusese întrebarea, care este originea normelor morale. Vin ele din experienţă ori din raţiune? Unii ziceau că vin din experienţă, dar experienţa este variabilă şi individuală, ea ne arată ceeace este, pe când normele morale sunt generale şi constante, indicându-ne ceeace trebuie să fie. Alţii spuneau că morala derivă din raţiune. Dar raţiunea

---

7) O limpede şi documentată diferenţiare a posibilului abstract, de posibilul concret (care nu e decât un real incomplect) se găseşte în scrierea lui *Verweyen*: „Philosophie des Möglichen" 1913.

logică cu ajutorul căreia făurim ştiinţa — chiar dacă stabileşte generalul — ne dă numai adevăruri condiţionale. Dacă apare un fenomen A, urmează în mod necesar fenomenul B. Fenomenul B, este astfel condiţionat de fenomenul A, sau poate şi de altele, care însă când nu se produc, n'are loc nici fenomenul B. Dar normele morale nu sunt condiţionale. Caracterul specific propriu al moralei, este că ea are o altă structură decât ştiinţa. Spre deosebire de ştiinţă, morala este formată din adevăruri absolute, din imperative categorice. Iar morala este un fapt real, tot atât de necontestat ca şi faptul ştiinţei. Dar unde să găsim rădăcinile adânci, pe care s'o altoim? Cum să explicăm existenţa moralei? Kant ne dă un răspuns la această problemă dificilă El va delimita pentru morală, un domeniu aparte, străin de domeniul ştiinţei relative. Morala îşi va găsi astfel sfera ei autonomă şi absolută. Rădăcinile normelor morale se găsesc dincolo de lumea experienţei şi dincolo de bătaia raţiunei logice, dincolo de domeniul ştiinţei. Normele morale ne vin din lumea absolutului suprasensibil. Ele sunt un fel de trâmbiţe transcedentale, imperative ale datoriei. De aici învinuirea care i s'a adus lui Kant de ştiinţifişti că ar fi instituit o morală mistică, cu toate că mulţi oameni de ştiinţă sunt adepţii acestei concepţii kantiene. E indiferent că soluţia s'ar datori educaţiei primite de mic copil, dela mama lui, o femeie pioasă, care îmbrăţişase „pietismul", un superprotestantism cu vlagă împrospătată. Chestia valorii este independentă de chestia genezii, ivirea multor idei admirabile fiind adesea chestie de accident!

Astfel Kant are meritul de a fi rezolvat, într'o formă îndrăzneaţă şi ademenitoare, problema fundamentului moralei, în cadrul tuturor aspectelor existenţei. Apoi Kant a mai găsit un domeniu aparte, independent de celelalte două, şi pentru fenomenele estetice. Fenomenul frumosului — multă vreme socotit ca o cunoştinţă confuză, ca o formă minoră a adevărului — se deosebeşte atât de fenomenul de cunoaştere, cât şi de normele morale. Autonom faţă de ele, frumosul se află la mijloc între adevăr şi bine. Fenomenele estetice alcătuiesc astfel o punte, o tranziţie neaşteptată între sfera lumei supra-sensibile, sediul normelor morale, şi între lumea sensibilă, domeniul cunoştinţelor ştiinţifice, despărţite printr'un abis.

Aşadar Kant a delimitat pentru Adevăr, pentru Bine, şi pentru Frumos, câte un domeniu autonom, silindu-se totuş să le sistematizeze, să le coordoneze într'un singur tot grandios.

Intrucât Kant a reuşit să formeze cu aceste trei piscuri de munte, un singur lanţ unitar, sau din aceste trei pavilioane un singur corp de clădire, cu galerii de comunicaţie dela una la alta, rămâne să vedem succesiv, în decursul şi până la finele expunerii noastre.

N'am făcut până acum decât să aruncăm câteva priviri de ansamblu asupra acestui tezaur al gândirei omeneşti. Adevărata valoare şi însemnătate a filosofiei lui Kant, rămasă până astăzi o filosofie dominantă, nu o vom putea cunoaşte decât studiind capitol cu capitol, operele capitale ale acestui gânditor genial.

---

III.

# Viaţa şi evoluţia spirituală a lui Kant.

După o uzanţă veche în istoria filosofiei, deci cu oarecare şanse de a fi raţională, vom preceda expunerea filosofiei lui Kant de povestirea vieţii sale. O naraţie biografică este totdeauna interesantă, mai întâi prin aceea că ne satisface o curiozitate firească pentru viaţa oamenilor mari. Este interesant să ştim cum se împleteşte cotidianul vieţii prozaice cu creaţiile geniale. Apoi o biografie a unei personalităţi însemnate ne poate fi şi de folos, fie prin poveţile care se pot degaja din ea, fie prin posibilitatea ce ne-o dă ca să înţelegem mai bine opera însăşi. A cunoaşte viaţa unui filosof este a te ajuta de încă un mijloc pentru a pricepe mai bine unele aspecte ale filosofiei sale. O concepţie filosofică nu este cu totul detaşată de năzuinţele individuale ale creatorului ei, năzuinţe care izbucnesc şi se reliefează mai limpede în povestea vieţii sale.

Viaţa lui Immanuel Kant prezintă la exterior un aspect liniştit, rectiliniu, e o viaţă domoală de „Herr Professor". Dacă însă, ca apariţie exterioară viaţa sa este de o simplitate extremă, nu tot aşa stau lucrurile cu evoluţia vieţii sale interioare, remarcabilă printr'o bogăţie neobicnuită de aspecte. Kant n'a fost un geniu filosofic precoce, ca Schopenhauer de pildă, care şi-a închegat definitiv filosofia sa înainte de a ajunge la vârsta de 30 ani. Kant a elaborat încet, îndelung, cu multă răbdare şi stăruinţă, a ezitat între puncte de vedere contrare,

şi-a schimbat în mai multe rânduri concepţia sa filosofică până să ajungă la exprimarea ultimă, definitivă, a admirabilei sale concepţii originale. Kant şi-a modificat „grosso modo", după cum vom vedea dealtfel, de vre-o trei ori doctrina sa filosofică. Deaceea evoluţia gândirii lui Kant prezintă, privită în mod superficial, o înfăţişare de inconsequenţă, — de şi obiceiul de-a se face din aceasta o învinuire, nu se adresează de obicei cugetării pur teoretice, ci aproape exclusiv activităţii practice. In orice caz omenirea, privind lucrurile în perspectiva lor istorică trebuie să rămâe recunoscătoare peregrinărilor filosofice ale lui Kant, căci poate datorită lor a reuşit să subordoneze diferite puncte de vedere, străine şi adverse, într'o concepţie unitară, superioară. Inainte de a sintetiza mai multe doctrine, opuse între ele, trebuie mai întâi să le cunoşti temeinic pe fiecare în parte, ba mai mult, *să le iai pe fiecare în serios,* ceiace nu se poate realiza mai bine decât printr'un stagiu, făcut cu convingere, în fiecare din ele.

Immanuel Kant s'a născut la 22 Aprilie 1724 la Königsberg, în condiţii destul de umile. Era cel de-al patrulea copil din cele unsprezece vlăstare ale unei familii din cele mai modeste. Tatăl său era şelar. Ca o dovadă de mediul mediocru din care a eşit Kant e faptul că la moartea filosofului, când s'a deschis testamentul, câteva din nepoatele sale n'au putut iscăli procesul verbal din neştiinţă de carte. Se pretinde că tatăl lui Kant ar fi fost de origine scoţiană, că ar fi venit deci din patria lui David Hume. Când Kant a devenit celebru în toată Europa, primea scrisori din Scoţia şi din Suedia dela persoane cu acelaş nume, care se afirmau rude, şi care bineînţeles îi cereau tot felul de ajutoare. Numai că n'au nimerit-o tocmai bine. Kant avea o fire nu prea darnică. Atunci când filosoful Fichte, tânăr entuziast al filosofiei kantiene — venit pe jos la Königsberg din Germania de Sud — găsindu-se în strâmtoare materială, i s'a adresat lui Kant să-i acorde un împrumut, Kant i-a răspuns că-i cunoaşte caracterul mândru, şi că nu vrea să-l pue în situaţia neplăcută de a nu-i putea înapoia ajutorul cerut.

Dar chiar dacă familia lui Kant ar descinde din Scoţia, ramura ei stabilită în Prusia era complect germanizată. După mamă cel puţin, Kant era cel mai autentic german. Dealtfel se pare că sufletul lui Kant are

mult mai multe afinități cu sufletul mamei sale. Cam acelaş lucru se va întâmpla şi cu Fichte care moşteneşte ceva din încăpăţânarea dârză a mamei lui. Mama lui Kant era o natură cerebrală, foarte fină, cu mult bun simț, şi extrem de evlavioasă. Pietății mamei sale, Kant îi mai datorește, în afară de educația morală și intens religioasă, cunoştinţa pe care o face de timpuriu cu Franz Schultz, un teolog distins şi cunoscut. Acesta, în calitate de confesor al mamei lui Kant făcea frequente vizite în familia sa, şi din convorbirile avute, a observat inteligența vie al celui de al patrulea copil.

Schultz a stăruit să nu-l lase familia pe acest copil promiţător să vegeteze, ci să-i dea o instrucţie deosebită.

Viitorul filosof în urma sfaturilor lui Schultz a fost aşezat de către părinţii săi la cel mai bun colegiu din Königsberg, la Collegium Fridericianum. Aci el a studiat cu mult zel, dar spre dezolarea mamei sale, nu studiul religiei îi era acel mai predilect. N'am putea spune dacă-i plăcea filosofia depe acum, fiindcă în acea vreme, filosofia nu se preda în şcoala secundară. In schimb îl atrăgea în mod deosebit studiul limbii latine, şi se gândea cu drag să se facă profesor de latină, bucurându-se dinainte că-şi va latiniza numele în Cantius.

După terminarea liceului, Kant se înscrie la Universitatea din Königsberg, în anul 1740. Mama sa murise de vreo 3 ani şi în amintirea ei, Kant se înscrie la teologie. Dar totodată s'a mai înscris şi la facultatea de filosofie, audiind şi cursuri de matematici. Facultatea de filosofie în Germania, până astăzi are marele avantagiu că ea cuprinde şi ştiinţele pozitive. Astfel se studiază filosofia în strânsă corelaţie cu ştiinţele exacte, lucru enorm de important pentru constituirea unei filosofii temeinice. La noi filosofia este alăturată facultăţii de litere, şi împinsă în sfera studiilor filologico-literare.

La Universitate, Kant neglijează cât mai mult teologia în favoarea celorlalte două obiecte dela facultatea filosofică. Acum ia cunoştinţă, datorită unui bun profesor, Martin Knutzen, de concepţia ştiinţifică a lui Newton de care se entuziasmează. Această concepţie va exercita o mare influenţă asupra lui Kant. Totodată, prin acelaş profesor, devine adeptul raţionalismului lui Christian Wolff, ultima figură proeminentă a filosofiei germane,

d'inantea sa. Christian Wolff, dacă nu era un filosof prea adânc, era în schimb un minunat clasificator. Insă dacă talentul de a clasifica — excelent pentru anume scopuri metodice — nu este compensat cu alte însuşiri mai temeinice şi mai adecuate meditaţiei rodnice, vom avea mai mult iluzia unei filosofii decât o filosofie propriuzisă. Clasificarea se raportă la sfera noţiunilor, este prin însăşi natura ei extensivă, şi, oprită aicea, va fi suportul unei filosofii de suprafaţă, fără de rădăcini adânci în inima realului. Wolff preconiza şi filosofia raţionalistă, caşi Leibniz, reprezentând tendinţa — comodă dacă ar fi realizabilă — de a construi lumea în totalitatea ei din datele interioare ale raţiunei noastre, aşa cum matematicile îşi construesc adevărurile lor independent de faptele experimentale, (se tolera alături, ca o cunoaştere inferioară, o ştiinţă empirică, utilă pentru verificarea deducţiilor raţionale, cum ar fi *proba* la operaţiile aritmetice, dar de care calculatorii deprinşi, se dispensează).

Kant a început prin a se adăpa la izvoarele acestei filosofii pentru a-şi potoli setea sa metafizică. Primele sale lucrări vor fi inspirate de spiritul raţionalist al filosofiei wolfiene. Profesorul lui Kant, Martin Knutzen era şi el wolfian, asumându-şi rolul de a răspândi ideile maestrului. Totuşi Knutzen l-a îndemnat pe Kant să-l citească şi pe Leibniz, luceafărul filosofiei raţionaliste germane, căci acesta are adâncimi de cugetare ce-au dispărut trecând prin ciurul lui Wolff. Astfel Kant nu s'a mărginit la filosofia lui Wolff, ci urmând povaţa lui Knutzen a studiat şi câteva din operele lui Leibniz. Cu aceasta Kant a avut unde să-şi hrănească mai substanţial, raţionalismul său iniţial [8]).

---

8) In magistrala «Geschichte der neuren Philosophie« a lui Windelband, autorul vorbind despre Wolff, notează printre schimbările retrograde făcute de dânsul, în concepţia marelui său înaintaş, şi următoarea: Pe când Leibniz, caracterizează ideia de forţă, ca fiind de natură *psihică*, Wolff, aşezând şi dânsul la temelia fenomenelor fizice, în consonanţă cu savanţii, noţiunea unei forţe active şi nespaţiale, refuză totuşi să o identifice cu activitatea sufletească. (Vol. I. p. 523)

Este adevărat că prin aceasta Wolff, face un pas înapoi, punând la baza corpurilor materiale o «qualitas occulta», fără conţinut concret. Rămâne astfel neîndoios că filosofia sa pierde în adâncime, pe planul metafizic. Totuş, înlăturând complectarea spiritualistă a lui Leibniz (fără a pune în locu-i nimica concret, ci numai o entitate abstractă), poate că a vrut să înlăture cel puţin o întregire pripită, indicând totodată, cu acea noţiune de forţă, exis-

Pentru a-şi câştiga existenţa, Kant s'a făcut preceptor prin familii, dând lecţii particulare. S'a introdus în familia grafilor Keyserling, poate din neamul din care descinde filosoful contemporan cu acelaş nume. Unul din membrii acestei familii ne-a lăsat un portret moral foarte interesant despre Kant. Nici nu-ţi vine să crezi că autorul acelor opere serioase, greoae, masive şi poate chiar cam pedante, este acelaş Kant, care în societate era un om încântător, cu o conversaţie sprintenă, plastică şi spirituală, cu formele pitoreşti şi pregnante, având totdeauna atenţii delicate faţă de gingăşia sexului frumos. Contrariu de alţi filosofi abstracţi, stângaci în ciripeala saloanelor, Kant era pretutindeni, pentru a folosi o expresie cunoscută, o adevărată grădină de om.' Kant a iubit viaţa de societate şi-i plăcea mai alcs conversaţia la masă. Mai târziu, când situaţia materială îi era asigurată, el nu se aşeza la dejun fără invitaţi — al căror număr varia între 8 şi 12 persoane, — şi cum a rămas celibatar, se interesa personal la bucătărie, ca oaspeţii săi să fie cât mai bine serviţi. Kant singur a spus cândva că un filosof nu-i bine să stea singur la masă, căci nu trebuie să piardă o ocazie aşa de nemerită pentru a-şi verifica ideile cu alţii.

Deşi om de societate şi de bună dispoziţie, lui Kant însă nu i-a plăcut deplasarea. Nu s'a deslipit toată viaţa din colţul său provincial. Unii spun că n'a eşit nici odată din Königsberg, alţii îi acordă doar scurta vizitare a unor împrejurimi apropiate. Filosoful a văzut cu vivacitatea închipuirii, tot ce-ar fi putut să perceapă călătorind. Printre cursurile sale variate, în stare să constitue o adevărată enciclopedie, Kant va preda odată, la debuturile sale universitare, şi geografia. Ca profesor de geografie Kant înfăţişa auditorilor săi, în descrieri verbale, tablouri atât de concrete, zugrăviri atât de plastice şi de sugestive, încât un englez ascultându-l şi văzând precizia minuţioasă cu care prezenta monumentele din Londra, l-a întrebat de câtă

---

tenţa unei realităţi mai adânci, dincolo de planul concret al fenomenelor experienţii. Neputând să determine deocamdată acea realitate în mod pozitiv, teoria sa măcar pregăteşte o cunoştinţă mai profundă, îi serveşte de indicator, iar mai târziu de verificare. Aceşti cugctători care făuresc noţiuni abstracte (Wolff le împrumutase dela ştiinţa exactă) şi care se mărginesc a contura realităţi nesezisate intuitiv, contribue şi dânşii la spargerea tunelului din cealaltă parte.

vreme n'a mai fost prin capitala Angliei, rămânând de sigur nespus de surprins, când a primit dela Kant răspunsul că n'a văzut-o niciodată. Kant n'a avut măcar curiozitatea să vadă odată marea, deşi aceasta era la o depărtare de câţiva chilometri de oraşul său de reşedinţă. Numai că spre deosebire de atâţia care cutreeră lumea, fără ca nimeni să ia notă de existenţa lor, Kant care nu s'a deplasat nicăerea, a ajuns pe buzele tuturora şi a făcut ţările să vie până la el. Puterea circulatorie a razelor geniului l'a purtat prin lume şi-a pus lumea în mişcare, făcând pe atâţia entuziaşti, şi nu sub forma banală a unei întoarceri de vizită, să se îndrepte spre Köenigsberg ca să-l audieze şi să-l vadă pe profesorul Kant. Atunci când a ajuns celebru, a devenit punctul de atracţie al oraşului său de reşedinţă.

Prima lucrare a lui Kant este „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (Păreri asupra adevăratei aprecieri a forţelor vii) apărută în 1749. Este interesantă prin tonul cu care Kant ar vrea să-şi afirme de pe acum o atitudine proprie faţă de teoriile anterioare.

In anul 1755 când avea 31 de ani, Kant face să apară o scriere de geniu, o lucrare de mecanică cerească, de amploare filosofică, fără a fi filosofie propriu zisă, căci în acest ultim domeniu, dânsul a evoluat încet, şi-a ajuns târziu la înfiriparea unei concepţii cu adevărat originale, deabia la vârsta de 57 de ani. Fără avantajul longevităţii Kant n'ar fi avut putinţa să-şi creeze în istoria cugetării un loc atât de excepţional,—un caz oarecum asemănător, cu al marelui său compatriot de mai târziu, mareşalul Hindenburg, care fără longevitate, şi-ar fi îngropat amintirea în colbul arhivelor militare. Opera apărută în 1755 poartă titlul „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". (Istoria naturală şi teoria cerului), unde se tratează despre origina mecanică a universului, după principiile lui Newton.

Kant caută să explice în mod natural geneza corpurilor cereşti. In timpul evului-mediu fenomenele cerului se explicau prin intervenţii supranaturale, în ultimă instanţă prin divinitate. Newton, sub a cărui înrâurire directă se află Kant, arătase că toate corpurile cereşti, cu mişcările lor în spaţiu, sunt supuse unei legi naturale, legea gra-

vitaţiei. Dar Newton se opreşte aici, şi nu abordează problema originei, eliminând-o, sau convenind că lumea sub aspectele ei de astăzi a ieşit întocmai din mânele lui Dumnezeu. Kant vrea să meargă mai departe căutând să-l complecteze pe Newton. El nu crede că universul va fi avut dela început aceiaşi structură, fiind convins că lumea aşa cum este azi, s'a născut dintr'o fază anterioară. Kant vrea să explice geneza naturală a cosmosului prin derivarea lui mecanică dintr'o formă anterioară, fără să mai aibă nevoie de intervenţia divinităţei. Kant imaginează pentru această explicare o ipoteză îndrăsneaţă, cunoscută în deobşte astăzi sub numele de teoria Kant-Laplace. Lumea actuală s'a născut în mod mecanic dintr'o nebuloasă haotică, primitivă, înzestrată cu o mişcare rotativă, din care s'au desprins pe rând, datorită acestei mişcări de rotaţie porţiuni de materie, sorii cu planetele lor, fărămiţând astfel din ce în ce, dar păstrând în liniamentele fundamentale mişcarea iniţială de învârtire. Cu 50 de ani mai târziu Laplace, fără a cunoaşte lucrarea lui Kant, nepusă în comerţ, elaborează şi el o ipoteză similară în opera sa „Exposition du Système du Monde". Intre aceste două îndrăzneţe teorii asemănătoare, izvorând din două capete de geniu, ce s'au întâlnit pe calea adevărului existau însă şi unele deosebiri. Teoria lui Kant era mai ambiţioasă, — se ocupa de univers în totalitatea lui, vorbeşte despre un „Mittelpunkt der ganzen Schöpfung", în timp ce câmpul lui Laplace e mai restrâns, mărginindu-se numai la sistemul solar. Apoi în afară de aceasta, după ce Laplace explică geneza mecanică a sistemului solar, se sileşte să arate în urmă că odată creat, sistemul solar se va bucura de o stabilitate eternă, că nimic nu va putea să-i nărue echilibrul său definitiv. Kant pare însă a înclina spre părerea că după cum sistemele s'au născut din haos, se vor reîntoarce în haos. Această ultimă idee — schiţată şi 'n antichitate — anticipează teoria lui Spencer după care evoluţia şi disoluţia se alternează la infinit. Este teoria reîntoarcerii veşnice, după care şirurile de fenomene se vor repeta identic, la nesfârşit, în aceiaş ordine, trecând de infinite ori prin

aceleaşi stări, ca un pendul perfect, înzestrat cu o mişcare perpetuă [9]).

In opera de mecanică cerească, de care vorbim, Kant ne dă pe lângă teoria generală a naşterii naturale a corpurilor cereşti, şi o mulţime de viziuni de amănunt, pline de adevăr, de altfel confirmate mai târziu. Astfel Kant afirmă că planetele cunoscute pe atunci nu sunt singurele existente. Şi într'adevăr, după câtva timp, Kant fiind încă în viaţă, astronomul Herschel a descoperit planeta Uranus, iar nu mult după moartea filosofului, Leverrier a mai sporit şirul planetelor, prinzând în lentila lunetii pe Neptun. Aceste vederi pătrunzătoare a făcut pe mulţi oameni de ştiinţă ca Helmholtz, de pildă, sau Dubois Reymond, să facă din vocaţia pentru ştiinţele exacte adevărata aptitudine a lui Kant şi să regrete că el n'a continuat să lucreze statornic înlăuntrul ştiinţei pozitive. Pe dealtă parte alţii vor susţine că şi această lucrare, vădeşte mai puţin o mentalitate ştiinţifică, de migăleală precisă, ci tot o aptitudine de sinteză filosofică, de largă îmbrăţişare a lucrurilor, pe partea lor adâncă şi latura lor generală. Părerea e întărită şi de faptul că deşi au rămas dela Kant şi caetele unor cursuri universitare de matematică, ele nu par tocmai bogate şi mai ales nu conţin urme de invenţii personale, de matematician creator, aşa precum fusese un Leibniz sau Descartes, sub raportul acesta vădit superiori lui Kant.

Aceste constatări oneste s'au făcut chiar la bicentenarul lui Kant, din anul 1924, în volumul festiv al revistei germane „Kantsstudien", consacrată în îndeobşte, în orice caz cu precădere studiului inepuizabil al moştenirei

---

9) După ce părea să nu accepte năruirea *globală* a cosmosului, ci numai a unor sisteme izolate, înlocuite însă aiurea de alte creaţii, care compensează paguba: «Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verschlungen; dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in andern Himmelgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vorteile zu ergänzen», Kant ajunge totuş, în acelaş capitol, să creadă, că până la urmă «die Periode herannahen, die auf gleiche Weise das *Grosse* System, darin die Fixsterne Glieder sind, durch den Verfall ihrer Bewegungen in einem Chaos versammlen wird». Dar acesta nu e decât un proces de întinerire, natura reînviind ca Fenixul din propria-i cenuşă, şi reîncepând creaţiile sale nesfârşite. (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Cap. VII în: *Vorkritische Schriften von Im. Kant.* Herausgabe Dr. Artur Buchenau. Vol. I. pp. 317—325).

kantiane. Este interesant de remarcat că volumul în chestiune conţinea mai puţine omagii exprese, cât formula rezerve şi critici adesea severe. La noi ar apărea cu totul deplasată o atare atitudine la o comemorare, poate fiindcă valorile noastre sunt prea fragile şi ar fi primejdie ca sguduite, să alunece după piedestal. Altfel e situaţia cu figura lui Kant. Oricât ar fi de forfecat de critici mai mult sau mai puţin obiective, gloria lui rezistă cu putere, înfruntând valurile veacurilor, fără urmă de întunecare.

Opera de mecanică cerească a lui Kant nu şi-a produs însă efectele scontate, dintr'o cauză accidentală: editorul său a murit pe neaşteptate, iar din cauza datoriilor, cărţile au fost sechestrate. Scrierea lui Kant, deşi imprimată, nu s'a putut răspândi.

Pentru a-şi croi o carieră universitară — mulţumindu-se momentan c'o abilitare ca privat-docent — Kant a redactat alte opuri, de mai mică anvergură: o broşură în limba latină asupra focului, în anul 1755 („Meditationum quarundam de igne succinta delineatio" adică, Incercare sumară asupra câtorva meditaţii despre foc), precum şi alte două disertaţii, tot în limba latină, după obiceiul de atunci: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae, novo dilucidatio". în 1755 (Noua explicare a primelor principii ale cunoştinţei metafizice), iar anul următor (1756) — după abilitare — tipăreşte „Monadologia Physica" (Metaphysicae cum Geometria Junctae Usus in Philosophia Naturali).

Aceste două lucrări filosofice, pe care Kant mai târziu, n'a mai voit să le retipărească (de altfel ca pe toată opera sa anterioară datei la care îşi închiagă concepţia sa *originală)* îl menţin tot pe liniile raţionalismului wolfian, deşi par a germina de pe acuma unele tendinţe independente şi mai cu seamă dau la iveală un fel de accent personal, prevestire de emancipare, care nu va întârzia. Kant ar voi să creadă înainte că natura n'ar cuprinde nimic în plus, peste ţesătura ei raţională, ceiace ne-ar face în stare să construim existenţa concretă, în mod curat dialectic, pe cale pur deductivă, fără ajutorul indispensabil al experienţii. Dar educaţia sa newtoniană şi desigur comprehensiunea spiritului său, îi arăta imperios pe dealtă parte că existenţa este un *datum* iniţial, pe care reflecţia îl presupune, şi deci nu-l poate deriva

din procesele ei abstracte, ca o urmare logică a exigențelor principiului de contradicțiune[10]).

In Monadologia physica, autorul, fără a arunca hățurile doctrinei lui Leibniz-Wolff, pregătește totuș prin concepția dinamică a materiei, explicată genetic dintr'un joc sau un echilibru de forțe[11]), distingerea tranșantă dintre opoziția logică și opoziția naturală, pe care Kant o va prezenta apăsat în lucrarea sa de mai târziu (deși tot din perioada dibuirilor): „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen". In această lucrare, apărută în 1763, Kant desvoltând ideia indicată în Monadologia fizică, subliniază că pe când în domeniul logic pur, conceptele raționale contradictorii, se distrug reciproc, se anulează unele pe altele, — în domeniul naturii concrete, două forțe opuse nu se nimicesc una pe alta, nu se scufundă reciproc în neant, ci dau o rezultantă reală, un echilibru, a cărui formă tipică este lucrul în repaos. Cu această constatare, se vădește structura heterogenă a naturii reale, față de aparatul nostru logic și deci imposibilitatea unei derivări integrale a existenții concrete, din dialectica rațiunii[12]).

Ideia aceasta îl va câștiga pe Kant tot mai tare și se va convinge deplin că realitatea se complică pe măsură ce scoborâm dela schemele abstracte ale logicei la varietatea plină de sevă a lumii sensibile, iar disonanța se constată dela primii pași ai scoborârii în concret. Chiar o noțiune schematică, un cadru fără substanță cum este de pildă spațiul, tot prezintă o diversitate diferențiată, are un *sus* și un *jos, dreapta* și *stânga,* așa că nu poate fi explicat în aspectele sale concrete, din noțiunea vagă de diversitate pură, așa după cum încercase Wolff, în stăruința sa neobosită de-a construi concretul, din scheme toldeauna mai abstracte.

Ar mai fi să menționăm tot în legătură cu scurta lucrare „Monadologia physica", o altă tendință importantă care se pune în evidență la Kant: aceia de-a concilia teorii opuse, în speță teoriile lui Leibniz și Newton (maeștri

---

10) Vezi: Novo Dilucidatio. Prop, VI. Corollarium în „Vorkritische Schriften". I. p. 399.

11) Monadologia physica. Secția I. Vorkritische Schriften I pp. 489—495.

12) Problema este pusă chiar din primele rânduri ale studiului in chestiune. Vezi «Vorkritische Schriften». II. p. 209 și următoarele.

egal de preţuiţi de Kant) servindu-se de sistemul planurilor diferite. De pe acum Kant foloseşte, într'o chestie limitată, de şi cu mari repercusiuni filosofice, armonizarea teoriilor prin aşezarea lor pe planuri deosebite, conchizând că cele două concepţii au amândouă dreptate, fiecare la alt nivel, şi din alt punct de vedere.

Să ne întoarcem iarăş la cariera exterioară a lui Kant, care odată abilitat privat-docent, primeşte însărcinarea să ţină o mulţime de cursuri variate, de logică, matematică, geografie, antropologie şi încă altele.

După cum Kant era un adevărat om de societate, mai era şi un admirabil profesor. Nu-şi citea lecţiile, ci le rostea liber cu voiciunea lui de spirit şi cu talentul său plastic. Kant ştia să-şi seducă într'atât auditorul, încât deşi îşi ţinea cursurile la ore foarte matinale, între 7 şi 9 dimineaţa, totuşi, cu toată ora ingrată, sala era plină de un public niciodată săturat. Se spune că odată unul din ascultători, e vorba de faimosul Herder, entuziasmat de modul magistral de expunere al lui Kant, i-a versificat una din lecţii. Kant măgulit de acest lucru, a citit versificarea, publicului auditor, în lecţia următoare.

După cum la epoca aceasta Kant ţinea cursuri heterogene ca specialitate, tot aşa scria în această vreme şi broşuri extrem de variate ca cuprins. De multe ori era îmboldit să scrie despre subiecte de felul acesta: cauzele cutremurelor de pământ, teoria vânturilor şi chiar asupra migrenelor.

Să vădem în ce stadiu de evoluţie se găsesc în acest timp concepţiile filosofice ale lui Kant. După 1762, Kant se deslipeşte clar de raţionalism pentru a se apropia de concepţia opusă, empirismul. Lucrul acesta se vede destul de lămurit dintr'o serie de lucrări pe care le dă la lumină. Astfel avem: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", 1762. Falşa subtilitate a celor patru figuri silogistice. In această lucrare el începe să-şi arate în chip mai vădit neîncrederea sa în raţionalism şi în puterea fertilităţii sale. Apoi scrie studiul despre care am mai vorbit incidental: „Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweissheit einzuführen". 1763 Incercarea de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative. Apoi o altă broşură: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes".

1763. Singura bază posibilă pentru demonstrarea existenţei lui Dumnezeu. In sfârşit în acelaş an, ca răspuns la o temă propusă de Academia din Berlin, scrie: „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie".

In aceste patru lucrări menţionate se vede cum Kant îşi pierde definitiv încrederea sa în puterea excesivă a raţiunii noastre. Ceeace făcuse din Kant un îndărătnic adept al raţionalismului era mai înainte de toate dorinţa lui puternică de a rămânea posibilă metafizica, la care ţine orice filosof adevărat. Setea metafizică, lacomă de absolut, el n'o putea potoli cu datele relative ale lumei experienţei, şi atunci nu părea altă ieşire decât ca speculaţiile suprasensibile să fie posibile, acordându-se raţiunii noastre putinţa de-a pătrunde şi cutreera în transcendent. Apoi Kant mai simpatiza raţionalismul cu întrezăririle lui metafizice, fiindcă datorită educaţiei sale dorea din tot sufletul să găsească fundamente temeinice, nesdruncinate, pentru legile morale, care — crede el — nu pot fi eficace fără un sprijin transcendent. Metafizica şi mai ales morala îl împinseră de-opotrivă la supraevaluarea puterilor raţiunii.

Kant este însă nevoit să părăsească raţionalismul pentru motive puternice, ceiace începe să se vadă din cele patru opere din această epocă. In prima lucrare despre figurile silogismului, Kant arată că numai o singură figură este îndreptăţită, celelalte trei fiind simple acrobaţii sterile. In lucrarea sa „Deutlichkeit der Grundsätze", Kant explică pentru ce nu se pot asimila matematicile cu metafizica. Matematicile sunt o ştiinţă pur raţională, complect independentă de orice experienţă, pentru că ele îşi construesc singure obiectul, pe când acel al metafizicei este dat din afară, e vorba de faptul existenţei pe care nu-l putem construi pe cale deductivă. Realitatea concretă a cărei întreagă bogăţie de aspecte vrea s'o cuprindă metafizica în speculaţiile sale nu poate fi zămislită în întregime de operaţiile raţiunii noastre. Acest datum al existenţei, raţiunea noastră trebue să-l primească din experienţa simţurilor, ea nu poate face decât să-l constate, să-l clarifice şi să-l explice. Dacă mai adăugăm faptul că matematica se serveşte în construcţiile sale de figuri şi scheme, de simboluri abstracte, înţelegem şi mai bine că metafizica nu

poate întrebuința metoda matematicei[13]). O metafizică pur raționalistă, matematică, ce urmează să deducă toată realitatea, more geometrico, din conceptele rațiunii noastre, nu este posibilă. Divorțul este astfel introdus fără reticențe împotriva concepției raționaliste tradiționale.

Tot aşa de interesantă din acest punct de vedere este şi cea de a treia broşură din această epocă. In această lucrare Kant atacă cu toată vigoarea argumentul ontologic, argument inventat de călugărul Anselm, pentruca apoi să facă o frumoasă carieră dialectică, străbătând triumfător toată seria raționalistă, cu Descartes, Leibniz, Spinoza, — ba chiar reapărând din vreme în vreme şi după critica hotărâtoare făcută de Kant. In broşura menționată, Kant examinează minuțios acest argument, care susține în esență, că ideia de Dumnezeu, fiind ideia unei ființe perfecte, de cât care nu se poate alta mai perfectă, implică în ansamblul însuşirilor sale şi *atributul* existenții. O ideie despre Dumnezeu, care n'ar implica şi atributul existenții, n'ar fi ideia unei ființe perfecte, ce nu poate fi depăşită. Deci Dumnezeu există. Kant observă implacabil că logiceşte predicatele exprimă însuşirile subiectului, dar niciodată existența lui de fapt, care trebueşte presupusă de mai înainte. „Atunci când subiectul nu este deja presupus ca existent, rămâne neprecizat la orice atribuție predicativă dacă ea se raportează la un subiect real sau numai posibil... Existența ca atare nu este un predicat... Când zic Dumnezeu este existent, am aerul că am exprimat raportul unui predicat la un subiect... însă la dreptul vorbind, această afirmație înseamnă: O existență efectivă este Dumnezeu, adică *unui lucru care există îi aparțin acele predicate pe care noi le aşezăm subt eticheta: Dumnezeu*"[14]).

Intrucât Kant trece în lotul subiectului, ceiace argumentul ontologic socotea că aparține predicatului, Cassirer s'a simțit indrituit să afirme că în demonstrația lui Kant „nu Existența este un atribut al lui Dumnezeu, ci Dumnezeu devine un atribut al existenții"[15]), — expresie

---

13) Kant. Vorkritische Schriften. II. pp. 177, 78, 79 etc.
14) Idem. II. pp. 78. 79.
15) Das Erkenntnisproblem. II, p. 594.

pitorească, dar care fireşte nu trebue luată „ad litteram", deoarece în studiul lui Kant, de şi la analiza lumii reale se găsesc atributele divinităţii: unitate, eternitate, imutabilitate, totuşi Dumnezeu nu este o constatare *empirică*, ci numai *dedus* din spectacolul lumii, fiind sugerat fireşte de prezenţa atributelor de mai sus. Aceasta însemnează că Immanuel Kant nu respinge în totul argumentul „aposteriori", care deduce pe Dumnezeu, din lumea experienţii noastre, argument acceptat şi de unii mari empirişti, ca John Locke. Totuş spiritul riguros al lui Kant nu este deplin mulţumit de acest argument „incapabil de siguranţă matematică"[16]), şi ascultând de glasul raţionalist încă treaz în sufletul său, crede că poate ajunge mai cert la Dumnezeu, pornind nu regresiv, dela realitatea concretă, ci plecând dela ideia mai vagă de „posibil", care ar conduce dialectic, nu la o realitate contingentă, ci la una absolută şi necesară[17]). E o demonstraţie din aceiaşi familie cu argumentul ontologic — trecerea dialectică dela posibil la real — pe care Kant o va părăsi mai târziu, în opera de maturitate. Deocamdată, spiritul său luptă între tendinţele empiriste şi vechiul său crez raţionalist, care încă îl reţine cu puteri îndătinate, şi care îl face să încerce un nou argument ontologic, de valoare efemeră, pentru a înlocui pe cel tradiţional, la a cărui ruină, broşura lui Kant contribue în chip sdrobitor. In timp ce partea pozitivă a acestui studiu, oferea raţionalismului un ajutor vaporos şi vremelnic, în schimb partea negativă îi surpa una din coloanele pe care se rezimase mai temeinic şi mai confient.

Simptomele de emancipare ale lui Kant, de raţionalism, şi îmbrăţişarea doctrinei adverse, empiriste, se arată tot mai numeroase, pe măsură ce înaintăm. Ca o culme fosforescentă a epocei empiriste, avem opusculul cu

---

16) Vorkritische Schriften II. p. 169.

17) Alle Möglichkeit setzet etwas Wirkliches voraus, worin und wodurh alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schleterdings notwendig» (87). Mai departe procesul dialetic ajunge la următoarele stabiliri: «Das notwendige Wesen ist einig»; «Das notwendige Wesen ist einfach; «Das notwendige Wesen ist unveränderlich und ewig»; Das Notwendige Wesen enhält diehöchste Realität». (pp. 88 — 92). Cu aceasta se conturează mai toate însuşirile lui Dumnezeu.

uşoare tonuri de pamflet: „Traüme eines Geistersehers erlautert durch Traüme der Metaphysik". 1766. Nălucirile unui vizionar luminate prin visele metafizicei. Este o diatribă sprintenă şi spirituală, lucru rar la stilizarea lui Kant, împotriva lui Swedenborg, un suedez de mare notorietate, care practica spiritismul şi credea că are viziuni din lumea supranaturală. Kant contestă comerţul cu spiritele şi spune că pentru a avea legături cu ele să aşteptăm să facem parte din lumea lor, adică să ne săvârşim din viaţă[18]. Cu această ocazie Kant dă o nouă lovitură raţionalismului. După concepţia raţionalistă, criteriul adevărului, garanţia veracităţii era coherenţa şi ordinea ideilor. Kant arată că de multe ori plăsmuirile fantastice, nălucirile, pot fi prezentate într'o formă perfect coherentă, care să satisfacă toate pretenţiile de ordine ale raţiunii noastre, şi totuş fanteziile acelea rămân fantezii. Inlănţuirea logică a unui material experimental nu este mai *raţională* decât a unuia fictiv[19]. Deci criteriul adevărului faptic nu poate fi rânduiala logică, ordinea înlănţuirilor de idei, ci împrejurarea că ceva ne este *dat* în experienţă. Ceace se află înafara experienţei nu poate fi demonstrat, nici ca adevărat nici ca neadevărat. Astfel Kant ancorează la teza empiristă ortodoxă, îngăduind metafizicei numai dreptul de a face teoria experienţei şi a trage limitele ştiinţii.

Se pune întrebarea ce l'a făcut pe Kant să treacă la empirism? Mai întâi se poate aduce ca motivare influenţa covârşitoare exercitată asupra gândirei lui Kant de teoriile lui Newton, care se întemeiau pe observaţii şi pe experienţă şi care într'o zi trebuiau să pretindă o înrâurire şi asupra cugetării sale critice. Dar se poate vorbi şi de alte influenţe. Sunt câte odată unele cazuri curioase când oameni mărunţi pot influenţa oameni mai mari, păs-

---

18) «Wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der Künftigen Welt durch neue Erfahrungen und Begriffe von denen uns noch verborgenen Kräften in unserm denkenden selbst werden belehrt werden». (Vorkritische Schriften. II. p. 388).

19) «Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nict *verständlicher*, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. (Acelaş. p. 387).

trând un loc în istorie doar pentru această influenţă. Acesta este cazul profesorului Crusius care în acea vreme combătea neobosit raţionalismul lui Wolff arătându-i toate lacunele. Se pare că acerba campanie dusă de Crusius împotriva filosofiei wolfiene a lăsat urme destul de adânci în spiritul lui Kant. Crusius arată că raţiunea noastră nu poate construi realitatea concretă, nu ne poate înfăţişa lăuntrul intim al lucrurilor exterioare. Raţiunea noastră nu poate decât să stabilească raporturi, relaţiuni între realităţi, dar realităţile trebue să ne fie date în experienţa sensibilă. Apoi raţiunea cu deducţiile ei nu poate decât să contureze liniile posibilului, nu poate intra adânc în lumea lucrurilor. Şi nici odată din posibil nu vom putea deduce realul. Posibilul nu poate fi generator de real fiindcă posibilul presupune realul, care este şi mult mai bogat. Un lucru nu este posibil la un moment dat, decât atunci când condiţiile sale de existenţă sunt deja date, sunt reale[20].

Se mai pomeneşte pentru a se explica conversiunea lui Kant la empirism, de influenţa hotărâtoare a lui David Hume, prototipul filosofului empirist care a tras ultimele consecinţe ale acestei doctrine. După David Hume, tot ce depăşeşte datele experienţii, este fără nici o valoare. Şi Kant va susţine acelaş lucru în această epocă a gândirei sale. Cunoştinţele noastre valabile se reduc la faptele experienţei. In privinţa influenţei lui Hume există o oarecare controversă. Unii comentatori ai gândirei kantiene — ca Beno Erdmann — tăgăduesc această influenţă sub pretextul că Hume nu putea fi citit de Kant, care nu cunoştea limba engleză. Dar chiar dacă Kant nu a citit marele tratat al lui Hume, a putut ceti însă Esseurile lui, care erau traduse. In afară de aceasta, Kant singur declară că acela care l'a trezit din somnul său dogmatic, din aţipeala raţionalismului tradiţional, a fost filosoful englez David Hume. „Mărturisesc fără înconjur, amintirea lui David Hume a fost ceeace, acum mulţi ani, mi-a întrerupt întâia oară somnul meu dogmatic şi a dat cercetărilor mele pe tărâmul filosofiei speculative cu totul altă

20) A se vedea Cassierer. Das Erkenntnisproblem II, pp. 527–534 548—551, 592, 99 etc.

direcţie"[21]). Multe puncte din filosofia kantiană nu pot fi înţelese bine dacă nu plecăm dela ideile filosofului englez.

O altă influenţă extrem de importantă din seria influenţelor mărturisite de însuşi Kant este aceea a filosofului şi literatului francez, Jean Jacques Rousseau. Acesta l'a făcut să înţeleagă pe Kant cum se poate întemeia o morală fără de suportul metafizicei; că putem găsi în însăşi conştiinţa noastră destule elemente pentru găsirea adevărului moral. Odată cu posibilitatea întrevăzută de Kant de a stabili o morală certă fără speculaţii transcendente, care să-i servească de bază, pe care să-şi bizuie autoritatea, se spulberă cu totul ataşamentul său pentru raţionalism. După propria confesiune a lui Kant, Rousseau i-a revoluţionat din adâncime sufletul. Şi a fost pare-se o dovadă de admiraţie aparte, faptul că în biroul lui Kant, cu ziduri neornamentate, nu se afla decât portretul acestui gânditor francez.

---

21) Prolegomena. trad. M. Antoniadi. pg. 20.

IV.

# Viaţa şi evoluţia spirituală a lui Kant.

(urmare)

Am văzut din lecţiunea trecută cum Kant păşeşte într'o a doua etapă a evoluţiei sale spirituale, cu îmbrăţişarea empirismului. Conversiunea lui Kant la doctrina empiristă, se cristalizează într'o serie de lucrări, legate de vremea când era privat-docent la Universitatea din Königsberg. Desigur ambiţiile fireşti ale lui Kant nu se puteau mărgini la gradul precar al docenturii. El caută să ajungă profesor de un rang mai înalt, fără ca multă vreme să izbutească.

După trei ani dela abilitarea ca docent, se face vacantă catedra de logică şi metafizică dela Universitatea din Koenigsberg. In momentul acela Prusia era ocupată de Ruşi, şi Kant a trebuit să ceară catedra vacantă dela generalul rus care comanda armata de ocupaţie. Dar competinţa generalului în materie de filosofie, l'a făcut să-i prefere lui Kant pe un oarecare Beck, căruia îi acordă catedra, iar Kant rămâne mai departe ca simplu docent. Intre timp i s'a oferit lui Kant o catedră de poezie, şi mai că s'ar fi încumetat s'o primească, dar s'a decis s'o refuze fiindcă profesorul de poezie, în afară de menirea firească de a preda teoria artei poetice, mai avea şi alte îndatoriri îndătinate, anume să compună la ocazii festive, ode originale, iar Kant nu-şi simţea nici o vocaţie pentru aşa ceva.

Insfârşit pe la anul 1770 se face din nou vacantă

catedra de logică şi metafizică. Beck se transferase de bună voie la catedra de matematici. Atunci i s'a oferit în fine lui Kant catedra pe care Beck o părăsea. Şi cum mai totdeauna când se arată în sfârşit norocul, vine uneori prea abundent, i se oferă simultan lui Kant o catedră la Universitatea din Jena, şi alta la Universitatea din Erlangen. Kant — care avea fobia deplasării — a fost bucuros să poată rămânea pe loc, în oraşul din care nu se urnise niciodată.

In anul 1770 Kant îşi deschide cursul său de profesor titular de filosofie, cu o disertaţie celebră, în limba latină:

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

(Despre forma şi principiile lumei sensibile şi a lumii inteligibile). In această disertaţie vestită Kant croeşte o concepţie nouă, cu adevărat originală, care îşi va găsi însă expresia complectă şi definitivă, în „Critica raţiunei pure", ce va apare abia după 11 ani.

Dar cu aceste preludii la doctrina sa finală, încetează oscilările evoluţiei sale în zig-zag, care au caracterizat perioada sa de ucenicie îndelungă, aşa numită perioadă precritică. Empirismul fazei precedente este şi dânsul depăşit, iar Kant va renunţa chiar şi la forma stilistică mai atrăgătoare pe care o adoptase în timpul acelei etape, în deosebire şi deacea dinainte şi deacea care avea să vie. Explicaţia o găsim dealtfel în aceia că raţionalismul integral din prima fază, precum şi raţionalismul atenuat, corijat cu elemente empiriste care va apare cu a treia fază, nici unul nu se pretează la o formă literară sprintenă şi vie. Deducţiile raţionaliste se înlănţuiesc stringent, asemenea propoziţiilor matematice abstracte, lipsite de coloare şi de sevă. Pe când empirismul îmbrăţişat de Kant în perioada de la mijloc a evoluţiei sale, este mai adaptat nuanţărilor bogate, mai susceptibil de o tratare vioae, mai potrivit operelor beletristice.

Odată cu formularea disertaţiei inaugurale din 1770 Kant — cum am spus — trece în a treia fază de evoluţie filosofică, la definitiva şi glorioasa lui ipostasă, în care nu mai e tributarul altora, nu mai e nici raţionalist, nici

empirist, ci trece dincolo de amândouă, pe culmea unei concepţii sintetice care este a lui.

In ce priveşte influenţele exterioare, care au ajutat şi poate prezidat, la această nouă prefacere spirituală a lui Kant, am avea de relevat scrierea postumă a lui Leibniz, *Les nouveaux essais sur l'entendement humain,* poate cea mai importantă dintre operele sale, dar rămasă multă vreme nepublicată. Această lucrare a lui Leibniz avea un caracter polemic, fiind îndreptată în contra scrierii lui John Locke, „Incercări asupra intelectului omenesc". Leibniz urmăreşte să răstoarne tezele empiriste ale filosofului englez dar când redactarea a fost terminată, s'a întâmplat ca tocmai atuncea Locke să înceteze din viaţă. Cu toate că opera lui Leibniz depăşea interesul unei scrieri polemice, dânsul a avut sentimentul — întrucât Locke nu mai putea să se apere şi să-i răspundă — că publicarea lucrării ar fi acum un lucru necavaleresc. Aceste rezerve delicate, puteau s'aducă o însemnată pagubă omenirei cugetătoare. Din fericire scrupulele filosofului-gentilom, n'au făcut de cât să întârzie puterea de fecundaţiune a acestei opere menite să joace un rol extrem de însemnat.

Leibniz şi-a lăsat opera nepublicată, dar de distrus fireşte n'a distrus-o, ascultând neapărat de simţământul că o lucrare ca aceasta nu aparţine numai autorului, ci şi omenirii. „Les nouveaux Essais", redactată de autor în franţuzeşte s'a publicat mult mai târziu, după moartea lui Leibniz, şi nici chiar prea curând după acest eveniment, în cât Kant n'a putut lua cunoştinţă de ea de cât atunci când trecuse în perioada empiristă. Dar lectura îl impresionează adânc, rodind în spiritul său imboldul de a depăşi şi cea de-a doua etapă, pentru a căuta acum să împace cele două doctrine adverse, să armonizeze într'o concepţie mai înaltă empirismul cu raţionalismul.

Şi în cartea lui Leibniz apărea desluşit tendinţa de a armoniza cele două teorii opuse, într'un punct de vedere superior. Acum Kant vede şi mai bine alături de lacunele raţionalismului, şi neajunsurile empirismului. Pe deoparte, Kant rămâne înainte convins de imposibilitatea noastră de a deduce realitatea concretă, natura multiplă şi palpabilă, din schemele abstracte ale raţiunei. Dar tot odată vede acum la fel de clar şi incovenientele empiris-

mului, anume neputinţa de a se explica întreaga noastră cunoştinţă ştiinţifică din faptele experienţei. Căci în afară de fapte individuale şi fenomene schimbătoare, culese de pe câmpul experienţii, în ştiinţă mai găsim ceva în plus, a cărui certitudine n'o poate lămuri experienţa: legile generale şi constante, normele cu caracter riguros şi universal-valabil. Ba chiar descoperim la analiză, ceva şi mai statornic decât legile empirice, nici ele suficient de garantate de datele fluide ale experienţei. Descoperim o întreagă osatură fixă, o reţea de forme invariabile, care departe de-a decurge din experienţă, sunt presupuse de orice experienţă, sunt condiţiile ei necesare, care o fac cu putinţă.

Cu aceste reflecţii Kant ajunge în pragul unei a treia faze de cugetare, unde îşi va găsi ipostasa definitivă a filosofiei sale, căutând deocamdată — cum am spus — să împreune cele două direcţii opuse, raţionalismul şi empirismul, într'o tulpină unică, de care se făcuse abstracţie, observându-se numai ramurile divergente, şi crezându-se că trebue să optăm pentru una din ele. Kant va şti să degajeze ceeace este îndreptăţit în fiecare din aceste două izvoare ale cunoştinţei noastre şi să arate contribuţia proprie, partea efectivă a fiecăruia în produsul mixt al cunoştinţei noastre ştiinţifice. Şi Leibniz se străduise să realizeze aceeaşi armonizare, şi el spunea că unele cunoştinţe ne vin din raţiune şi altele din experienţa sensibilă. Dar dânsul n'a reuşit să ducă până la capăt această încercare de unificare, lunecând chiar de pe linia mediană şi rămânând în fond tot raţionalist. Pentru a se realiza perfect acea intenţiune, trebuia să se stabilească precis modalitatea de conlucrare a celor două izvoare de cunoaştere, protocolul lor de colaborare, să se arate cum cooperează armonios, cum se îmbucă organic contribuţiile raţiunei cu achiziţiile experienţei, într'o sinteză unitară valabilă, singură creatoare de adevăruri trainice. Acest lucru l'a făcut Kant, în felul în care vom vedea.

In disertaţia sa inaugurală, Kant, fără a ajunge pe toată linia la concepţia sa definitivă, căci are încă unele oscilaţii şi pe alocuri sub influenţa recentă a operii lui Leibniz păstrează unele poziţii vechi, face însă o schiţă destul de exactă a unora din ideile lui originale, pe care le va desvolta mai târziu în opera sa de căpetenie, Critica ra-

ţiunei pure. In orice caz această disertaţie inaugurală, este o operă care contează subt raportul creaţiei personale, şi chiar dacă — prin ipoteză — Kant n'ar mai fi scris nimica, fără a ocupa locul considerabil de astăzi, ar fi fost menţionat în Istoria filosofiei, ca o figură interesantă, care a lăsat moştenire, dacă nu un sistem, dar sugestii de mare valoare. Dar elaborarea operei definitive pe care singur o anunţă în disertaţia latină, va dură încă 11 ani. Abia în 1781, Kant publică în sfârşit geniala operă epocală: *Die Kritik der reinen Vernunft*. (Critica raţiunei pure).

In această operă celebră, Kant nu numai că adânceşte ideile nouă, cuprinse în disertaţia inaugurală, dar trece mai departe de această disertaţie, putându-se întrucâtva spune, că-şi mai schimbă încă odată fizionomia gândirii sale, pentru a topi într'o formulă impresionantă, fuziunea organică între raţionalism şi empirism. Toată cugetarea posterioară acestei opere kantiene îi este tributară, fie că o acceptă aşa cum este, fie că o combate în întregime sau numai în parte. In nici un caz însă nimeni nu poate face abstracţie de această moştenire, care va înfrunta secolele.

Dela publicarea operii în chestiune, Kant mai lucrează intens încă vreo 15 ani în care timp ne va dărui un şirag întreg de lucrări geniale, ocupându-se rând pe rând cu alte aspecte ale realităţii, neomiţând nici o problemă şi nici un domeniu al existenţei, nelăsând necercetat nici un ungher al orizontului cugetării.

Această activitate intelectuală extrem de intensă cerea din partea lui Kant sacrificii, în orice caz necesita o sforţare neobişnuită. Kant s'a supus unui regim de constrângere extraordinară. Ca să-şi păstreze intactă libertatea sa lăuntrică şi energia lui spirituală, Kant şi-a mecanizat complect toate aspectele vieţii sale exterioare. Ca să nu fie distras cumva în elaborările sale încordate de vreun eveniment exterior care să-i devieze luarea aminte, Kant şi-a automatizat în totul manifestările vieţii sale de toate zilele. A devenit un mare duşman al oricărei noutăţi externe, căci aceasta abate ceva-ceva din quantumul energiei cerebrale. Kant era deci contrariat de orice schimbare în mediul exterior, şi avea aversiune de orice surpriză, fiindcă ea necesită îndeobşte un mic efort de readaptare, şi

astfel tot absoarbe puţină forţă sufletească. Se simţia nenorocit când trebuia să-şi schimbe servitorii. Tot aşa se povesteşte că într'o zi la curs, observând că unui elev îi lipseşte un nasture dela tunică, l'a invitat să si-l coase de urgenţă simţind că prin deranjarea ordinei stabilite i se distrage atenţia dela şirul ideilor sale. Se mai povesteşte de asemeni că atunci când medita în odaia sa de lucru, obişnuia să se uite pe fereastră, la turnul unei biserici apropiate. La un moment, când copacii vecinului crescuseră într'atâta, încât ascundeau turnul bisericei, Kant a intervenit ca să fie tăiaţi. S'a întâmplat să aibă un vecin inteligent, care a renunţat la umbra copacilor săi, pentru a facilita meditaţiile filosofului. Deasemenea când eşea la plimbare, Kant se supăra foarte mult, când cineva îi tăia calea şi toţi se fereau de aceasta. Plimbarea lui Kant era atât de regulată, totdeauna la aceeaş oră şi totdeauna pe aceleaşi străzi, încât se scornise că lumea îşi potrivea ceasul după ea. Iar când într'o zi plimbarea aceasta a fost suspendată, toată lumea s'a simţit neliniştită, fiind convinsă c'a trebuit să se petreacă ceva excepţional. De fapt Kant primise ştirea că a izbucnit revoluţia franceză, veste care l'a emoţionat atâta, încât l'a făcut să uite de plimbarea cotidiană. Kant n'a vrut să se sustragă cu totul vieţii pământeşti, dar a căutat — cu sau fără ştiinţă — ca prin mecanizarea totală a comportărei sale exterioare, să reducă la minim cheltuiala de energie în afară, şi să-şi concentreze, să-şi consacre, toate resursele sale, activităţii pur spirituale.

După Critica Raţiunii pure, apar la scurte intervale alte trei lucrări importante: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". 1783. Prolegomene pentru orice metafizică viitoare care să aibă dreptul să se prezinte ca ştiinţă. Este o lucrare în care Kant îşi expune într'o formă mai populară ideile sale critice. Desfăşurarea sintetică progresivă din Critica Raţiunei pure, este făcută mai accesibilă prin prezentarea ei într'o formă analitică .Apoi publică rând pe rând: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1785. Fundamente de metafizica moravurilor, şi, „Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft". 1786. Principii metafizice ale ştiinţei naturei. Insfârşit în anul 1788 apare o operă fundamentală în domeniul moral, „*Kritik der prak-*

*tischen Vernunft"*. (Critica raţiunei practice) lucrare tot aşa de epocală ca şi Critica Raţiunei pure.

In Critica raţiunei pure, Kant a fost condus de desfăşurarea logică a concepţiilor sale, la o îngrădire a puterilor noastre de a cunoaşte. Privirea raţiunei noastre logice este ţărmurită numai la spectacolul întins, dar superficial, al lumii fenomenelor. Raţiunea noastră se opreşte la suprafaţa existenţii, la lumea simţurilor. Dincolo de pragul sensibilităţii, în lumea absolutului suprasensibil, nu ne este îngăduit să furişăm vreo privire revelatoare. In schimb în Critica raţiunei practice, Kant ne deschide orizonturi mângâetoare spre adâncimile interzise, printr'o fereastră ce e drept cam îngustă, dar prin care ne sosesc neîndoelnic străfulgerări din transcendent. Kant afirmă că în afară de raţiunea teoretică, constitutivă a ştiinţii, există şi o raţiune practică, îndreptar de acţiune, dar şi cu oficiu subsidiar de cunoaştere, cu bătae mai îndepărtată şi cu posibilităţi de pătrundere mai profundă.

Forma în care e scrisă Critica raţiunii practice, este tot rigidă, cu acel bagaj rebarbativ de demonstraţii scolastice, dar fondul ei rămâne o lavă de esenţă mistică. Lucra în sufletul filosofului, pe tăcute, dar temeinic, acel pietism al mamei sale, care reprezenta după o generală constatare, o reacţie a conştiinţei profunde, ce vroia să accentueze legătura indisolubilă între viaţa religioasă şi conştiinţa morală a omului. La origină şi protestantismul fusese ceva similar, o reacţie a conştiinţei individuale împotriva formalismului catolic, dar când religia protestantă a devenit religie de stat, creindu-şi şi ea o haină de forme exterioare, cristalizându-se şi dânsa în rituale rigide, s'a simţit iarăşi nevoie de o reacţie mistică. In realitate este fondul mistic al poporului german, care isbucneşte mereu ca un vulcan cu erupţii intermitente, dar sub veşnică presiune. Iar în Critica raţiunei practice, dincolo de scoarţa exterioară şi nu tocmai atrăgătoare a unui raţionalism sever — Kant socoate indispensabil să dea şi normelor morale forme universal valabile — se descoperă fără greutate un miez fluid de misticism.

La vreo doi ani după Critica raţiunei practice, Kant publică o a treia critică în care se ocupă de fenomenul estetic: *Kritik der Urteilskraft*. 1790. Critica puterii de judecată (sau a puterii de-a aprecia), unde Kant face

teoria frumosului şi se ocupă de noţiunea de finalitate. Cele trei critici se întregesc împreună, epuizând domeniile prin care se destăinueşte existenţa, funcţiunilor celor mai înalte, ale sufletului nostru.

Rămăsese domeniul religiei, pe care Kant nu-l examinase încă din punctul de vedere critic, ce se dovedise a fi atâta de fecund. Kant publică şi în acest domeniu o operă remarcabilă: *Die Religion innerhalh der Grenzen der blossen Vernunft*. 1793. Religia considerată în limitele raţiunii pure.

Această ultimă lucrare a avut darul de a provoca în viaţa lui Kant, pentru prima oară, un incident care să-l scoată din calmul său speculativ. Murise Frideric cel Mare, monarh luminat, el însuşi cu pretenţii de cugetător, căruia îi dedicase Kant opera sa de mecanică cerească. In locul acestui monarh, vine la tron un nepot al său, Frideric Wilhelm al II-lea, un monarh bigot şi îngust, care nu semăna de fel cu predecesorul său, mai ales ca orizont spiritual. Noul monarh a interzis drastic discuţia liberă asupra religiei. Religia era un fel de tabu de care nimeni nu trebuia să se atingă. Kant tocmai publicase cartea în care se trata despre religie supunând-o la un examen filosofic destul de liber şi cu toate că era om religios, a fost denunţat de către teologii oficiali c'ar aduce injurii religiei. Atunci ministrul Wöllner — om după tipicul regelui său — i-a comunicat lui Kant într'un mod cam ireverenţios că monarhul a fost rău impresionat de zelul său filosofic, şi i-a cerut ori să retracteze conţinutul cărţii, ori să nu mai scrie niciodată despre această materie.

Kant din sentiment de demnitate, n'a vrut să retracteze, dar a făgăduit că nu va mai scrie despre această materie. Kant se scuza faţă de sine însuşi pentru această atitudine spunându-şi că dacă orice scrii trebue să fie adevărat sau să crezi în mod sincer că este, în schimb nu eşti obligat să împrăştii în public tot ce crezi că este adevăr, ba chiar uneori este de datoria unui supus al regelui să păstreze tăcere asupra anumitor chestiuni. Unii istorici i-au adus pentru aceasta lui Kant aspre imputări că n'a rezistat eroic, şi s'a supus fără murmur. Ce e drept, atitudinea lui Kant n'a fost un testimoniu de temperament eroic, dar ce eroism se putea cere unui om care-şi automatizase întreaga existenţă, căruia-i devenise odioasă

orice inițiativă nouă în domeniul acțiunii, mai ales că la vechile deprinderi se mai adăoga și vârsta înaintată? In orice caz cine merită înfierare e gestul stăpânirii. Oswald Külpe protestează că pe soclul din Berlin al lui Frideric Wilhelm al II-lea, s'a așezat la o margine și statueta lui Kant, alături de cea a persecutorului său. Era mult mai natural spune Külpe, ca efigia lui Kant să fie așezată pe soclul lui Frideric cel Mare. De fapt, pe *una* din statuele lui Frideric cel Mare din Berlin, îl putem observa și pe Kant, nu pe acea din „Siegesallee", dar pe acea din „Unter den Linden", unde vestitul rege tronează călare. Acolo filosoful se poate recunoaște într'un baso-relief, cam la coada calului.

Din fericire Frideric Wilhelm al II-lea moare în curând și interdicția s'a ridicat dela sine. Kant mai publică încă vreo câteva lucrări, între altele: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1797. Primile principii metafizice ale teoriei dreptului. O lucrare unde se ocupă de domeniul dreptului, cu care nu se îndeletnicise până acum. Teoria pe care o expune este cam întortochiată, are ceva silit în ea, spre deosebire de celelalte lucrări de până acum, mult mai cristaline.

O altă lucrare destinată unui mare rol mai târziu, este: *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*. Proect de pace perpetuă, încercare filosofică. Este o broșură, unde Kant schițează un proect de întemeere a unei Societăți a națiunilor. Se spune că președintele Wilson, când s'a îmbarcat spre Europa pentru a participa la confecționarea tratatelor și la reorganizarea internațională, a cerut să i se trimeată această operă a lui Kant, a cetit'o pe vapor și s'a inspirat realmente dintr'însa la întocmirea statutului Ligii Națiunilor, instituție care când mai rău, când mai bine, funcționează și astăzi.

Kant, după aceste lucrări, n'a mai publicat nimic important [22]. Invăluit de umbrele bătrâneții care întunecau luciditatea spiritului său, ale cărui puteri se resimțeau și de enorma sforțare depusă, se retrage și dela catedră, în anul 1796 în vârstă de 72 de ani. O ultimă încercare

---

22) S'ar mai putea menționa în seria operelor sale, opusculele interesante de filosofia istoriei: Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) și Mutmassliche Anfang der Weltgeschichte (1786).

întreprinsă de a coordona cele trei critici într'un sistem fără fisuri, n'a reuşit s'o ducă până la capăt, lăsându-ne doar pagini răzleţe, marcate de sterilitate senilă, aşa că opera de sinteză supremă a rămas mai mult un proect. Kant mult diminuat spiritualiceşte, doar o umbră din ceeace fusese, este slobozit de moartea liberatoare în anul 1804, la vârsta de 80 de ani. Ultimele lui cuvinte au fost *„Es ist gut"*.

După moartea lui Kant, gloria sa a crescut necontenit, pentru ca în zilele noastre să poată aduce patriei filosofului, în grele momente de cumpănă, servicii neaşteptate. O ţară este fericită când a produs oameni mari, căci aceştia pot s'o ocrotească şi de dincolo de mormânt. In anul 1919, la pacea dela Versailles, când se impunea Germaniei condiţii dintre cele mai grele, era vorba ca şi Prusia orientală, tăiată de trupul teritoriului germanic, să fie încorporată altei ţări.

Dar preşedintele Wilson, admiratorul lui Kant, s'a ridicat şi a spus cu tărie, că Königsbergul, unde a trăit unul din cele mai reprezentative genii ale Germaniei, nu poate fi cedat altui popor. Astfel ceeace nu putuseră să apere milioane de soldaţi, înarmaţi până în dinţi, a salvat umbra grandioasă a lui Immanuel Kant.

Prestigiul spiritelor creatoare reprezintă pentru ţara respectivă un patrimoniu de mare preţ, ş'o pavăză la ceasuri grele.



V

# Lămurirea unor termeni esențiali[23])

Este cred nemerit să nu pătrundem în dedalul filosofiei kantiane fără un prealabil examen al terminologiei filosofice, în legătură cu opera lui Kant. Aceasta pentru a ușura înțelegerea, precum și pentru a înlătura dela început unele confuziuni sau echivocuri, cari sunt cu putință și care s'au produs adeseori.

Se spune despre filosofia lui Kant că este un *criticism*, un *apriorism*. și totodată un idealism *transcendental*. Să vedem semnificația precisă a acestor etichete, date obișnuit filosofiei kantiene, dar atribuite uneori și altor concepții care au aceiaș tendință și acelaș conținut.

Cuvântul de criticism are două sensuri deosebite. Primul sens este negativ și reprezintă o atitudine sceptică, dizolvantă, care duce analiza până la distrugere, împingând disecția obiectului până la prefacerea lui în pulbere. Un astfel de exemplu ni-l oferă teoriile, dealtfel foarte ispititoare, ale filosofului englez David Hume. Dar acest înțeles negativ și sceptic trebuește înlăturat fără șovăire, când e vorba de criticismul filosofic al lui Kant, a cărui doctrină este tocmai o reacție viguroasă împotriva scepticismului lui David Hume. Criticismul kantian nu este negativ, ci pozitiv, este operă constructivă de fundamentare

23) Considerațiile din acest capitol au alcătuit o singură lecțiune cu capitolul anterior. Dată fiind deosebirea de cuprins am constituit aicea un paragraf aparte.

trainică. La Kant se înţelege prin criticism atitudinea de a nu se porni la o speculaţie filosofică, fără a verifica mai întâi instrumentele de care ne vom servi într'o atare întreprindere. Primul lucru ce trebuie să-l facem, este să cunoaştem puterea de bătae a armelor spiritului omenesc. Critica lui Kant este „o invitaţie adresată raţiunei să ia asupra sa cea mai grea din toate sarcinile sale, adică pe aceea a cunoaşterii de sine şi să institue un tribunal care să-i dea sprijin sigur în pretenţiile sale juste, dar să poată respinge toate uzurpaţiunile neîntemeiate, şi aceasta nu prin sentinţe samavolnice, ci după legile ei eterne şi inflexibile, o critică a puterii raţiunii în general cu privire la toate cunoaşterile la care ar putea năzui, în mod independent de toată experienţa" [24]). A fi un spirit critic înseamnă să nu primeşti nici o ideie fără să te întrebi în prealabil de temeiurile ei. In filosofie a fi critic este a preceda totdeauna speculaţiile constructive cu examenul facultăţii noastre de cunoaştere. Aşa dar problema valorii cunoaşterii într'o filosofie critică primează asupra problemii existenţii. Filosofia critică se opune atât celei dogmatice cât şi celei sceptice. „Dogmatismul este procedeul dogmatic al raţiunei pure fără o critică prealabilă a puterii sale proprii" [25]). Aceeaş cauză este şi izvorul scepticismului. „Scepticismul a avut din capul locului obârşia în metafizică şi în dialectica ei lipsită de control" [26]). „Critica este faţă de metafizica obicinuită de şcoală întocmai cum chimia este faţă de alchimie sau astronomia faţă de astrologie" [27]).

Unii filosofi criticişti de mai târziu au substituit complect problema cunoştinţei, problemei existenţei, înlăturând-o definitiv pe aceasta din urmă. Ei au transformat astfel mijlocul în scop. La Kant examinarea critică a puterilor de cunoaştere ale spiritului omenesc era numai un mijloc de a deschide calea speculaţiilor valabile, iar nu un scop în sine. „Critica este pregătirea prealabilă necesară pentru desvoltarea unei temeinice metafizici ca ştiinţă" [28]). Apoi ea mai are „folosul nepreţuit de a pune

24) C. r. pure trad. Tr. Brăileanu p. 7.
25) C. r. pure p. 30.
26) Prol. p. 156.
27) Prol. p. 178.
28) C. r. pure p. 31.

capăt pentru totdeauna tuturor obiecţiunilor împotriva moralităţii şi a religiei" [29]). Ce e drept după ce Kant a făcut verificarea izvoarelor noastre de cunoaştere teoretică, fără intenţia preconcepută de a le restrânge, a reeşit totuş că ele sunt cam limitate, de unde a şi interzis o serie întreagă de cercetări speculative, cum sunt explorările în suprasensibil şi în supranatural. Problema cunoştinţei a cam înlăturat şi la dânsul, problema metafizică a esenţei ultime. Cei care fac din problema cunoaşterii unica problemă a filosofiei s'au putut deci inspira din rezultatele la care a ajuns însuşi Kant în Critica raţiunei pure. Atâta numai că se neglijează alte faţete ale doctrinei, şi în orice caz la Kant criticism nu înseamnă decât datoria de a începe orice speculaţie filosofică cu examinarea preliminară a posibilităţilor noastre de cunoaştere, pentru a putea stabili temeinic câmpul şi valoarea cunoştinţii.

Trecem acum la lămurirea noţiunii de apriorism. O ideie apriorică este, cu o primă definire, aceea pe care o avem mai dinainte de a păşi la experienţă. De pildă o prejudecată este într'un fel ideie apriorică, fiindcă o posedăm mai înainte de-a vedea cum stau lucrurile în fapt. Tot aşa o ipoteză ştiinţifică este apriorică faţă de cercetările şi experienţele ce se vor face ulterior, căci ea a fost iventată mai înainte de a se cunoaşte rezultatele unei verificări eventuale. Insă la Kant apriorismul are un cu totul alt înţeles. Ideile apriorice sunt acelea care nu pot fi scoase din experienţe, având cu totul alte caractere, iar pe de altă parte sunt presupuse de orice experienţă. Faptele date în experienţa noastră sunt individuale şi variabile pe când ideile apriorice sunt necesare şi universale. „Experienţa ne spune ce-i drept ceeace există, dar nu că ceva trebuie să existe în mod necesar aşa şi nu în altfel. Astfel de cunoaşteri universale care au tot odată caracterul necesităţii lor interne trebuie să fie în mod independent de experienţă, clare şi certe prin ele înseşi" [30]). Existenţa unor asemenea cunoştinţe ne-o dovedeşte în fapt realitatea ştiinţei. „Aşa sunt cunoştinţele matematice pure şi acelea ale fizicei pure, căci aceste două ştiinţe cuprind judecăţi universal recunoscute, parte ca apodictic sigure prin simpla

29) C. r. pure p. 28.
30) C. r. pure p. 37.

rațiune, parte prin acordul general al experiențelor, dar totuș independente de experiență"[31]. Ideile apriorice nu pot fi prin urmare scoase din experiența alunecoasă și din fenomenele ei nestabile, ba mai mult sunt, cum am spus și vom vedea, presupuse la constituirea oricărei experiențe, care altfel n'ar fi posibilă. Rezultă că ideile apriorice fiindcă nu ne pot veni din experiență, rămân să fie produsul propriu al spiritului nostru. Cu ajutorul lor noi organizăm experiența flotantă. „Noi cunoaștem despre lucruri apriori numai ceeace noi înșine punem în ele"[32]. Avem așa dar în interiorul sufletului nostru o zestre de idei apriorice cu ajutorul cărora făurim lumea experienței.

Mai trebuie să distingem între două feluri de apriorism. Este vorba de distincția importantă, simțită de însuși Kant, între apriorismul logic și cel psihologic. Prin apriorism logic se înțelege numai că există în spiritul nostru unele idei apriorice, independente, neexplicate dar presupuse de experiență, care n'au o aplicație valabilă decât în lumea experienței și nu avem conștiința lor clară în mintea noastră decât din momentul aplicației lor la faptele experimentale. După apriorismul logic, ideile apriorice există în interiorul sufletului nostru, dar conștiința noastră nu-și dă seama în mod limpede de existența lor înainte de a purcede la aplicarea lor în experiență. Dimpotrivă apriorismul psihologic susține că noi percepem ideile apriorice în mod clar chiar și înainte de contactul cu experiența. Deci ideile apriorice ar avea un fel de antecedență cronologică față de faptele experimentale. De pildă, după Kant spațiul și timpul sunt forme apriorice pe care nu le putem scoate din experiență dar care sunt presupuse de orice experiență căci fără de ele n'ar fi posibil să ne fie dat vreun obiect. Sensibilitatea noastră introduce în aceste două mari cadre de colectare impresiile venite din afară, dar conștiința clară a spațiului și a timpului noi n'o putem avea decât din clipa în care ne sunt trezite prin aplicarea lor în experiență. După apriorismul psihologic noi am avea conștiința limpede a spațiului și a timpului înainte de prezentarea obiectelor în experiență. In nici într'un caz nu trebuie să confundăm aceste două

---

31) Prol. p. 41.
32) C. r. pure p. 21.

feluri de apriorism. La Kant, deşi câteodată şi el le cam amestecă, este vorba însă de un apriorism logic, precizat lapidar în chiar primele rânduri din „Critica raţiunii pure". „Asupra faptului că toată cunoaşterea noastră începe odată cu experienţa, nu încape nicio îndoială, — spune Kant — căci prin ce să ne fie trezită... facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu s'ar face prin obiectele care mişcă simţurile noastre şi care pe deoparte produc ele însele reprezentări, iar pe dealtă parte pun în mişcare activitatea noastră intelectuală de a le compara, a le lega sau separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într'o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experienţă? Cu privire la timp deci nici o cunoaştere nu precede experienţa. *Dacă însă întreaga noastră cunoaştere începe cu experienţa nu înseamnă din această cauză că ea izvorăşte chiar toată din experienţă*"[33]). Această distincţie trebuie neapărat făcută căci cine răstoarnă apriorismul psihologic nu dărâmă totodată şi apriorismul logic, acesta din urmă având o altă bază, şi de natură mult mai trainică. Această confuzie o făcuse empiristul Locke, iar filosoful nostru materialist Vasile Conta face în Teoria Fatalismului, aceiaşi greşală, crezând că prin distrugerea pretenţiilor apriorismului psihologic a îndepărtat implicit şi apriorismul logic.

In sfârşit se mai spune despre filosofia lui Kant că este un idealism transcendental. In primul rând noţiunea de idealism se raportează la acea concepţie filosofică după care gândirea, luată în senzul larg al cuvântului, este condiţia indispensabilă a oricărei existenţe. Idealismul este tendinţa filosofică de a se atârna orice realitate, de gândire, de conştiinţa subiectului. Nimic nu poate exista dacă facem abstracţie de cugetare, căci nici un obiect nu se poate detaşa complect de *ideia* subiectului gânditor, fără a se topi prin aceasta. Noi nu prindem în cugetul nostru obiectele în sine căci lumea obiectelor depinde în ce priveşte forma lor de subiectul cugetător. N'are nici un rost de a vorbi de ceva dincolo sau în afară de gândire. Graniţele cugetării sunt şi hotarele existenţei. „Idealismul consistă în afirmarea că celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiţie, nu sunt decât reprezentări în

---

33) C. r. pure p. 38.

fiinţele gânditoare, fără ca de fapt să le corespundă vre-un obiect existent în afară de aceste fiinţe" [34]).

In primul loc se vorbeşte de idealism în Istoria filosofiei la Platon, fiindcă el este autorul teoriei *Ideilor* pure, care există undeva în suprasensibil, ca nişte modele superioare, ca prototipuri eterne ale lumii concrete, forme perfecte, nerealizabile în plenitudinea lor transcendentă, de plămada existenţei materiale. Dar aceste idei nu erau localizate precis în doctrina acestui filosof, ele pluteau oarecum în văzduh. Mai târziu Augustin — şi după el Malebranche — va aşeza ideile platoniciene în conştiinţa divină. In consecinţă nu se poate spune că Platon ar fi idealist în înţelesul că nu există nimic în afară de-o conştiinţă, întrucât ideile lui nu se aflau aşezate într'un subiect gânditor. De-aceia idealismul platonic nu se mai subordonează înţelesului pe care l'a dobândit expresia de idealism în decursul timpului şi care s'a fixat oarecum.

In al doilea rând idealismul lui Kant este un idealism transcendental. Această expresie a fost întrebuinţată de însuşi Kant în polemica sa violentă, susţinută împotriva lui Berkeley, ce reprezintă un idealism empiric şi dogmatic, precum şi contra lui Descartes, autorul unui idealism sceptic, psihologic. Kant numeşte idealism empiric doctrina care declară că existenţa obiectelor materiale din afară de noi este nedemonstrabilă, poate chiar cu totul falşă. Berkeley susţinea hotărât că nu există o substanţă materială, exterioară nouă, că a fi, însemnează a fi perceput, esse est percipi. Noi nu avem o cunoştinţă imediată, directă, despre lumea obiectelor materiale, situate în spaţiul exterior. Ceeace percepem în mod nemijlocit, sunt numai fapte psihice, senzaţiile noastre. De fapt corpurile materiale sunt doar grupe de senzaţii .Ca să explicăm existenţa acestor mănunchiuri de reprezentări, spunem, făcând o deducţie, că ne sunt provocate de obiectele unei lumi externe. In realitate însă o substanţă materială exterioară nu există. Kant contestă cu tărie acest idealism empiric. Mai întâi nu pune la îndoială existenţa lucrurilor în sine, ci numai posibilitatea noastră de a le cunoaşte. „Ceeace numesc eu idealism nu se referă la existenţa lucrurilor (punerea la îndoială a acestei existenţe

34) Prol. p. 63.

constitue idealismul propriu zis în accepţia obicinuită à termenului) căci nu mi-a trecut niciodată prin cap să mă îndoiesc de existenţa lucrurilor. Idealismul meu se referă numai la reprezentarea sensibilă a lucrurilor; spaţiul şi timpul sunt şi ele tot asemenea reprezentări şi eu n'am făcut altceva decât să arăt că spaţiul şi timpul şi prin urmare toate fenomenele în general nu sunt lucru în sine, ci simple moduri de reprezentare precum nu sunt nici determinări aparţinând lucrurilor în sine"[35]). Apoi Kant demonstrează că lumea obiectelor exterioare o percepem într'un mod tot atât de imediat ca şi lumea faptelor psihice. Aceasta el o face în a doua ediţie a Criticii raţiunei pure[36]) după ce i s'au adus de către diferiţii recenzenţi imputări de idealism pur. Kant arată că idealismul său este *transcendental* şi că este corectat de un *realism empiric* ca de o consecinţă intrinsecă. După Kant lumea materială exterioară şi cea interioară psihică *sunt pe acelaş plan de realitate*. Ar fi un adevărat scandal filosofic spune el să nu se poată demonstra existenţa lumii exterioare. Lumea psihică presupune şi ea o formă apriorică ideală, forma timpului, care ne ascunde esenţa realităţii psihice, tot aşa după cum spaţiul ne ascunde lucrul în sine al lumei fizice. „Dacă admitem despre percepţiile externe că prin ele cunoaştem obiecte numai întrucât suntem afectaţi dinafară, noi trebue să admitem şi despre simţul intern că prin el noi ne intuim pe noi înşine aşa cum suntem interior afectaţi de stările noastre, adică în ce priveşte intuiţia internă noi nu cunoaştem propriul nostru suflet decât numai ca fenomen şi nu aşa cum este în sine"[37]). Rezultă deci că faptele experienţei noastre interne vor fi tot simple apariţii, simple fenomene, ca şi faptele experienţei externe. In plus conştiinţa ce o avem de noi înşine fiind succesiune pură, n'am putea-o avea fără să o raportăm la ceva permanent care nu ne poate fi dat decât de lumea din afară. „Eu am conştiinţa existenţei mele ca

---

35) Prol. p. 70.

36) In privinţa diferenţei care ar exista după mulţi între cele două ediţii ale Criticei raţiunei pure, că nu trebue să facem prea mare caz de ea se poate vedea destul de bine din felul cum este tratată această problemă de către Boutroux în cursul său ‛La Philosophie de Kant p. 106.

37) C. r. pure p. 152

determinată în timp. Toată determinarea în timp presupune ceva persistent în percepție. Acest ceva persistent însă nu poate fi ceva în mine, deoarece chiar existența mea în timp nu poate fi determinată decât abia prin acest persistent. In acest fel percepția acestui persistent este posibilă numai printr'un obiect în afară de mine şi nu prin simpla reprezentare a unui obiect exterior"[38]. Astfel conştiința propriei noastre existențe este în acelaş timp şi conştiința imediată a existenței unor lucruri în afară de noi. Din această cauză şi idealismul problematic a lui Descartes după care nu se putea dovedi în mod neîndoios decât propria noastră realitate şi anume prin acel faimos „cogito ergo sum" este şi el neîntemeiat. Căci „conştiința propriei mele existențe este totodată o conştiință nemijlocită a existenței altor lucruri în afară de mine"[39].

Idealismul empiric după care corpurile materiale sunt percepute ca simple fapte psihice, ca şi idealismul problematic care crede că nu se poate dovedi direct realitatea lumii materiale, sunt amândouă, după Kant, greşite, căci pe planul empiric şi spiritul şi corpul sunt egal de reale şi ne sunt date egal de nemijlocit, iar pe un plan speculativ mai înalt, pe planul transcendental, atât lumea corpurilor exterioare cât şi acea a faptelor psihice presupun deopotrivă formele de organizare create de spiritul nostru, şi deci pe nici una din ele n'o putem cunoaşte aşa cum este în sine, independent de structura subiectului gânditor. Idealismul este exact în măsura în care este transcendental, adică întrucât afirmă că noi nu cunoaştem lucrurile în sine, fără a contesta însă existența lor, numai că ele fiindu-ne ascunse de cortina opacă a formelor noastre apriorice, noi cunoaştem doar fenomene psihice sau fenomene materiale, noi nu sezisăm realitățile decât aşa cum ne apar prin vălul formelor noastre de percepție. „Înțeleg prin idealismul transcendental al tuturor fenomenelor doctrina după care le considerăm pe toate simple reprezentări şi nu ca lucruri în sine, şi în conformitate cu care timpul şi spațiul sunt numai forme sensibile ale intuiției noastre, nu însă determinațiuni date pentru sine sau condițiuni ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui

---

38) C. r. pure p. 229.
39) C. r. pure p. 229.

idealism i se opune un realism transcendental, care consideră timpul şi spaţiul ca ceva dat în sine, independent de sensibilitatea noastră"[40]).

Fără a acorda corpurilor materiale o realitate neatârnată de subiectul percepător, concepţia lui Kant rămâne mai în armonie, decât acea a lui Berkeley, cu ştiinţa fizicei, atât prin faptul că filosoful german nu consideră lumea externă, ca rezolvându-se integral în senzaţii, cât şi prin aceia că ea ne este „ab initio" dată în afară de noi. Este drept, că şi Kant nu socoate corpurile fizice, ca independente de conştiinţă, ci numai ca reprezentări ale ei, însă atribuindu-le un „lucru în sine", introduce în ele un element ocult de independenţă faţă de subiect, explicând astfel mai lesne faptul că indubitabil lumea din afară ne este dată şi impusă.

Fără a anticipa asupra unor idei care îşi vor avea locul în expunere, ceva mai târziu, mai putem semnala de asemeni, cu prilejul acestei paralele, că filosoful german asigură, în doctrina sa, mai temeinic certitudinea ştiinţii decât o făcuse filosoful englez. Graţie elementelor apriorice transcendentale, spiritul nostru consolidează lumea mobilă a senzaţiilor, creindu-i o osatură şi articulaţii solide, lucru care scăpase teoriei empiristului Berkeley. Aceasta este una din cauzele pentru care, de şi corpurile fizice, în ceiace ele au mai caracteristic, sunt şi la Kant, tot reprezentări psihice, întocmai ca la Berkeley, cel d'intâiu nu le tratează în iluzii, după cum reese la cellalt din urmă.

De fapt atât Berkeley, cât şi Kant sunt idealişti. Numai că la Kant formele apriorice sunt totdeodată şi forme transcendentale, adică generatoare de obiectivitate înlăuntrul experienţei (de unde un realism empiric) şi nevalabile dincolo de domeniul experienţei (de unde un idealism transcendental).

In legătură cu discuţia de mai sus trebuie să mai lămurim distincţia kantiană între transcendent şi transcendental, doui termeni întrebuinţaţi frequent, şi deseori confundaţi. Transcendentale sunt formele noastre apriorice, independente, dar presupuse de experienţă, întrucât ele dau valabilitate şi stabilitate cunoştinţelor noastre în

40) C. r. p. 333.

domeniul ei. „Eu numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă nu atât de obiecte cât de modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât ea ar fi posibilă apriori" [41]). „Termenul de transcendental nu înseamnă ceva care trece dincolo de orice experienţă, ci numai ceva care precede apriori experienţa dar nu are alt rol decât numai să facă posibilă cunoştinţa empirică" [42]). In schimb termenul de transcendent implică şi plenitudinea unui conţinut. Transcendentul este lumea de dincolo de simţurile noastre, domeniul suprasensibil al lucrurilor în sine, sediul spiritelor pure, al legilor morale, domnia libertăţii, imortalităţii şi a lui Dumnezeu. Prin formele noastre transcendentale, izvorâte din facultatea noastră de cunoaştere şi superioare experienţii, noi nu putem ajunge totuş până la sezisarea obiectelor transcendente.

In legătură cu desvoltările, de mai sus, e oportun să precizăm întinderea şi sensul noţiunii de *obiectiv* în cadrul spiritului kantian. După Kant — aşa precum am văzut — constituirea experienţei presupune idei apriorice şi transcendentale, inerente structurii subiectului cugetător, intercalând astfel între noi şi lucruri, modalităţile aparatului nostru de cunoaştere. „Lăsându-le lucrurilor pe cari ni le reprezentăm prin simţuri realitatea lor şi mărginind intuiţia noastră sensibilă despre aceste lucruri aşa încât ea să nu ne reprezinte în nici un element al ei, nici în cea din intuiţiile pure ale spaţiului şi timpului altceva decât simplul fenomen al acelor lucruri şi niciodată natura lor in sine, nu înseamnă nici decum că natura este pentru mine o iluzie universală" [43]). Deşi noi nu cunoaştem lumea absolută a lucrurilor în sine totuş nu rezultă că toată lumea experienţei este o simplă creaţie subiectivă, a fanteziei noastre. Deşi cunoştinţele noastre se raportă la simple aparenţe, la fenomene de suprafaţă, nu e cazul să se suprime orice domeniu al obiectivităţii. Termenul obiectiv rămâne în fiinţă, căci filosofia kantiană este departe de a fi un idealism subiectiv, un iluzionism. „In spaţiu şi în timp adevărul empiric al fenomenelor este destul de asigurat şi deosebit în deajuns de înrudirea cu visul, când

---

41) C. r. pure p. 55.
42) Prol p. 189.
43) Prol. p. 69.

aceste două lucruri se înlănţuesc în mod exact şi desăvârşit după legi empirice într'o experienţă" [44]). Kant nu reduce obiectele experienţei la o gândire individuală, subiectivă, întrucât aceea care creează formele apriorice şi transcendentale, este conştiinţa *în genere*, comună tuturor oamenilor. „Intuiţia dată trebuieşte să fie subsumată sub un concept care determină forma judecăţii în general în raport cu intuiţia, şi care leagă conştiinţa empirică a intuiţiilor într'o conştiinţă în general şi prin aceasta dă judecăţilor empirice o valoare universală" [45]). Prin urmare după Kant obiectiv înseamnă tocmai ceeace este tipic, ceeace este primit de toate conştiinţele şi în toate timpurile, singurul sens al cunoştinţelor necesare şi universal valabile. Noţiunea de obiectiv se opune noţiunei de subiectiv, care ar însemna ceeace-i strict şi pur individual. Vechile suprapuneri dintre obiectiv şi transcendent, dintre subiectiv şi imanent dispar în doctrina kantiană.

---

44) C. r. pure p. 429.
45) Prol. p. 82.

VI

# Origina Spaţiului.

Am putea să înjghebăm numai din caracterizările răzleţe, făcute până acum, o icoană fugară a filosofiei teoretice a lui Kant, ceiace ne-ar servi în oarecare privinţă, oferindu-ne un cadru schematic, în care să aşezăm rând pe rând diversele amănunte ale doctrinei.

După Kant conştiinţa noastră nu este deloc o oglindă credincioasă care să înregistreze cât mai exact realităţile din afară. Ar fi poate recomandabil să înlăturăm chiar asemănarea c'o oglindă deformantă, întrucât şi această imagine ne ţine departe de nervul spiritului kantian. Mult mai exact ar fi să spunem că spiritul nostru se manifestă ca o putere de organizare, ca o funcţiune de unificare a materialului brut, colectat de simţurile noastre. „Intre toate reprezentările legătura este unică şi nu poate fi dată prin obiecte, ci poate fi produsă numai de subiectul însuşi, deoarece ea este un act al spontaneităţii sale" [1]). „Legătura nu se află în obiecte şi nu poate fi împrumutată dela ele cumva prin percepţie, fiind primită în intelect abia prin aceasta, ci ea este numai o înfăptuire a intelectului care el însuşi nu este nimic altceva decât facultatea de a lega apriori şi de a aduce diversul unor reprezentări date sub unitatea apercepţiei, care principiu este cel mai înalt în toată cunoaşterea omenească" [2]). „Legătura este reprezentarea uni-

1) C. r. pure p. 122.
2) Idem p. 127.

tăţii sintetice a diversului[3]). Aşa dar masa haotică a datelor sensibile este strânsă de conştiinţa noastră într'o experienţă ordonată, este legată într'o natură cârmuită de legi generale.

Trebuie să atragem aici atenţia asupra faptului că în filosofia kantiană noţiunea de experienţă ca şi noţiunea de natură au un sens cu totul nou în istoria filosofiei. Până la Kant experienţa nu era altceva de cât unul din izvoarele cunoştinţei noastre, după cum raţiunea era cellalt izvor, iar filosofii se mărgineau să-l prefere pe unul sau pe altul şi să-l deprecieze pe cel contrar. Fapt este însă că toţi filosofii până la Kant considerau lumea experienţii ca ceva deplin realizat, care stetea în faţa raţiunii, ca o realitate deosebită şi integral determinată. Conceptul de experienţă ca şi cel de natură capătă la Kant o semnificaţie nouă. Experienţa şi natura nu sunt realităţi gata făcute, ci ele se efectuează sub patronajul conştiinţei noastre. Experienţa nu este ceva independent de spiritul nostru, ci e în bună parte un produs al dinamismului conştiinţei noastre. Ea nu poate să devină accesibilă facultăţii noastre de a cunoaşte decât dacă primeşte forma pe care i-o dă spiritul nostru. Nu se poate vorbi de o lume a experienţei sau de o natură unică, înainte ca spiritul nostru să fi introdus o rânduială, în vălmăşagul incoherent al datelor sensibile. Numai după ce s'a produs această închegare, această organizare a impresiilor fluide, numai atunci se poate vorbi de o experienţă întocmită sau de o natură constituită, ordonată după legi generale. „Experienţa consistă în legarea sintetică a fenomenelor (percepţiilor) într'o conştiinţă întrucât această legătură este necesară" [4]). Iar funcţiunea de a uni reprezentările într'o conştiinţă revine facultăţii noastre de a cunoaşte. „Natura nu este posibilă decât datorită alcătuirei intelectului nostru care face ca toate reprezentările sensibilităţii să fie în mod necesar raportate la o conştiinţă" [5]). „Căci nu cunoaştem natura altfel decât ca o totalitate de fenomene, adică de reprezentări care au loc în noi şi nu putem aşa dar scoate legea legă-

---

3) C. r. pure p. 123.
4) Prol. p. 88.
5) Idem. p. 108.

turii lor din nimic alt decât din principiile legăturii acestor reprezentări în noi, adică din condiţiile reunirei necesare într'o conştiinţă, reunire care constitue astfel posibilitatea experienţei"[6]). „Intelectul nostru este origina ordinei universale a naturii pentru că supune toate fenomenele sub legile sale proprii şi constitue în acest chip o experienţă a priori (din punct de vedere formal) în virtutea căreia tot ce poate fi cunoscut numai prin experienţă să fie supus în mod necesar legilor intelectului"[7]). „Intelectul nu-şi scoate legile lui din natură ci dimpotrivă prescrie naturii legile sale.[8])".

Prin urmare legile naturii nu sunt altceva decât o proecţie inconştientă a legilor structurii noastre intime, în puzderia confuză a datelor lumii exterioare. Windelband, vestitul istoric al filosofiei, aseamănă acest proces de constituire a naturii, — aşa cum îl vede Kant — cu legenda lui Narcis. Mitologia ne povesteşte că Narcis nu şi-a recunoscut propria sa imagină oglindită în apă, şi s'a îndrăgostit de propriul său chip. Acelaş lucru se întâmplă şi cu noi când contemplăm admirativi legile naturii. Spiritul nostru nu-şi recunoaşte propriile sale trăsături în aspectul măreţ al naturii, deşi dânsa este doar o proecţie, un reflect al structurii noastre interioare, chipul spiritului nostru, răsfrânt în afară, şi întrupat în materialitate.

Dacă adoptăm concepţia kantiană, luând natura în sensul de mai sus, cu aceasta dispare o grea enigmă. Corespondenţa dintre gândire şi lumea din afară, — ceiace am semnalat şi'n Introducere — rămăsese până la Kant un mister, pentru a cărui pătrundere, se epuizaseră zadarnic toate resursele sistemelor filosofice. Nici soluţia comunicării substanţelor şi nici problematica „armonie prestabilită" nu ne puteau comunica o certitudine a acelei corespondenţe, pe care rezidă posibilitatea şi valoarea cunoştinţelor. De asemeni nu se lămurea succesul matematicilor în studiarea şi desvoltarea ştiinţei naturii, lucru care-şi dobândeşte o deplină înţelegere cu teoria lui Kant.

---

6) Prol. p. 109
7) Idem. p. 113.
8 Idem. 110.

„Există numai două căi — spune dânsul — pe care se poate gândi o concordanță necesară a experienței cu conceptele despre obiectele ei: Sau experiența face posibile aceste concepte sau conceptele fac posibilă experiența. Cel dintâi lucru nu are loc cu privire la categorii, nici la formele sensibile, generale, căci aceste sunt forme apriori, deci independente de experiență. Prin urmare nu rămâne decât numai ca aceste forme să conție din partea intelectului principiile posibilității a întregii experiențe în general" [9]. Dacă lumea experienței nu este ceva străin de spiritul nostru, dacă legile naturii sunt rezultatul operii noastre de sistematizare, înseamnă că natura nu are legi heterogene ce urmează a ni le destăinui, ci noi suntem aceea care prescriem naturii legile noastre, și în acest caz putem înțelege lesne cum se face potrivirea dintre țesătura fenomenelor externe și ideile spiritului nostru. „Pe cât de exagerată și pe cât de paradoxală pare expresia că intelectul însuși este izvorul legilor naturii și a unității formale a naturii, pe atât de exactă și de corespunzătoare experienței este totuși o atare afirmație" [10]. Deci nu spiritul nostru se conformează lucrurilor exterioare, ci acestea din urmă se dirijează după cerințele spiritului nostru, așa că structura experienței se va potrivi fatal cu canavaua gândirilor noastre fiindcă — încăodată — orice obiect de experiență spre a fi posibil, trebuiește să asculte de legile gândirii, cu alte vorbe obiectele din natură sunt produsul operii noastre de organizare. „Dat fiind că spațiul așa cum îl cugetă geometrul este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim apriori noi înșine și care conține fundamentul posibilității tuturor fenomenilor externe (în privința formei lor) urmează că aceste fenomene trebuie cu necesitate să se acorde în modul cel mai precis cu propozițiile geometrului, care nu le scoate din vre'un concept închipuit ci din baza subiectivă a tuturor fenomenelor externe, adică din însăși sensibilitatea noastră" [11]. „Ordinea și regularitatea în fenomene pe care le numim natură le-o impunem noi înșine și noi nici n'am putea-o

9) C. r. pure. p. 161.
10 Idem. p. 160.
11) Prol. p. 62.

găsi în ele dacă noi sau structura minţii noastre n'ar fi pus'o dela început într'ânsele"[12]).

Dacă spiritul nostru este legislatorul care coordonează materialul brut, recepţionat de simţurile noastre, într'o experienţă unificată, rezultă că orice cunoştinţă presupune doui factori şi anume: unul procurat de simţuri, conţinutul material, şi al doilea factor care exprimă opera noastră de sintetizare, forma cunoştinţei. Forma cunoştinţei în care se inserează materialul haotic vine dela noi, din adâncul spiritului nostru, este creaţia imediată a spontaneităţii noastre. Materia cunoştinţei este primită din afară, ne este furnizată de către impresiile din lumea exterioară, culese din pâlnia simţurilor noastre". „In fenomen eu numesc ceeace corespunde sensaţiei, materia fenomenului, iar ceeace face ca diversul reprezentării să se poată ordona în anumite raporturi, o numesc forma lui"[13]). „Numai forma o putem cunoaşte apriori adică înaintea oricărei percepţii reale, materia însă este în cunoaşterea noastră ceeace face ca ea să se numească aposteriori adică empirică"[14]).

Acuma noi nu putem cunoaşte nimica efectiv decât prin colaborarea elementului experimental cu cel raţional „cunoaşterea cere două lucruri: mai întâi conceptul prin care în general este gândit obiectul şi al doilea intuiţia prin care obiectul este dat, căci dacă conceptului nu i s'ar putea da nici o intuiţie corespunzătoare atunci el ar fi o cugetare numai după formă, dar fără de nici un obiect, şi prin el nici o cunoaştere despre un obiect oarecare n'ar fi posibilă, de oarece pe cât aş şti n'ar exista ceva la care cugetarea mea ar putea fi aplicată"[15]). „Fără sensibilitate nu ni-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect nimic n'ar putea fi gândit. Cugetări fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe"[16]). Deci nu putem avea cunoştinţe adevărate fără experienţa sensibilă, în mod pur raţional, după cum nu putem să ne mărginim de asemeni, la puzderia neinteligibilă a da-

---

12) C. r. pure. p. 157.
13) Idem. p. 61.
14) Idem. p. 78.
15) Idem. p. 140.
16 Idem. p. 88.

telor empirice. Cunoştinţele raţionale pure, apriorice sunt cunoştinţe formale, lipsite de orice conţinut, ele ar alcătui doar o ştiinţă a formelor pure, o explorare a structurii spiritului nostru. Cunoştinţele formale trebuiesc umplute, însufleţite cu materialul sensibil, dat de filtrul simţurilor noastre.

Conţinutul material care dă plinătatea cunoştinţelor noastre ne este dat numai în experienţa sensibilă, nu poate fi creat de spiritul nostru. Toată intuiţia noastră posibilă este exclusiv sensibilă. „Intreaga noastră intuiţie nu are loc de cât prin mijlocirea simţurilor, intelectul nu poate avea nici o intuiţie, el se mărgineşte doar să reflecteze". [17]). Aşa dar dialectica noastră nu poate zămisli faptele materiale. Deaceea numai în măsura în care putem raporta formele noastre la datele empirice, recepţionate de simţuri, numai în această măsură vom avea cunoştinţe trainice şi valabile.

In acest fel filosofia kantiană reprezintă un pas înapoi faţă de vechiul raţionalism dogmatic, după care activitatea raţiunii noastre era suficientă pentru găsirea adevărurilor valabile. Kant restrânge domeniul cunoştinţelor valabile la câmpul experienţei sensibile, întrucât este arat fecund de iniţiativele organizatoare ale spiritului nostru. „Raţiunea prin toate principiile ei apriori nu ne arată nici odată altceva decât numai obiecte ale unei experienţe posibile; şi despre aceste obiecte nu ne învaţă nimic mai mult decât putem cunoaşte în experienţă" [18]). După Kant nu putem avea cunoştinţe suprasensibile prin nici o cale. Inteligenţa noastră nu creează decât forme, nu face decât să tragă brazde, ea nu poate zămisli însuşi materialul elaborat, nu poate creea intuiţii. Noi nu putem avea decât intuiţii sensibile, altele intelectuale, supra sensibile, ne sunt interzise. Din această cauză „formele intelectului nu servesc decât pentru a silabisi fenomenele, spre a le putea citi în formă de experienţă, în afară de ea ele rămân legături arbitrare fără realitate obiectivă" [19]).

Inainte de Kant, metafizica era o speculaţie în regiuni suprasensibile. El voeşte a stabili că independent de ex-

---

17) Prol. p. 63.
18) Prol. p. 172.
19) Prol. p. 99.

perienţă noi nu putem avea decât o ştiinţă de forme, şi cum experienţa noastră este numai sensorială, neputând avea de loc intuiţii pur intelectuale, metafizica trebue să renunţe la vechile ei deşărtăciuni, rămânând posibilă numai ca o ştiinţă a formelor noastre apriorice şi transcendentale. „Numai elaborarea cunoştinţei apriori fie prin intuiţie fie prin concepte şi elaborarea judecăţilor sintetice apriori în domeniul cunoştinţei filosofice, constituesc conţinutul esenţial al metafizicei" [20]).

In filosofia kantiană care prin lumina soluţiilor ei clare şi adânci împrăştie atâţia nouri, rămâne totuşi o enigmă, un sâmbure obscur. Aceasta în legătură cu întrebarea de unde vine materialul sensibil, transmis prin intermediul simţurilor noastre. Am văzut că formele după care se modelează acest material, de altfel destul de docil, sunt creaţiile spiritului nostru. Dar *materialul* de prelucrat ştim că nu ne poate veni nici din inteligenţa noastră care zămisleşte doar forme şi nici din simţurile noastre, care nici dânsele nu-l creează, ci doar îl transmit mai departe, după ce introduc şi ele o primă disciplinare. Şi atunci Kant este nevoit a recunoaşte că materialul acesta ne vine de aiurea, că rezultă din acţiunea exercitată asupra simţurilor noastre, de unele realităţi de dincolo de ele, cu un cuvânt de lucruri transcendente. „Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomenul care nu este un lucru în sine. Intelectul însă tocmai pentrucă îşi dă seama că obiectele experienţei sunt pure fenomene trebuie să admită existenţa lucrurilor în sine (numenelor)" [21]). „Dacă noi nu putem cunoaşte obiectele ca lucruri în sine, putem cel puţin să le gândim ca atare, căci altfel am ajunge la afirmarea absurdă că există fenomene (aparenţe) fără ca să fie nimic ce să apară" [22]).

Prin urmare în afară de lumea experienţei aşa cum este prelucrată de activitatea noastră de unificare, există şi o lume dincolo de simţurile noastre, care ne furnizează tocmai materialul datelor sensibile, şi care ar fi lumea „în sine". „E drept că dacă privim obiectele simţurilor numai ca simple fenomene cum se şi cuvine, admitem

---

20) Prol. p. 40.
21) Idem. p. 170.
22) C. r. pure p. 26.

implicit că fenomenile au ca fundament lucrurile în sine, cu toate că nu ştim cum acest lucru este alcătuit în sine, ci îi cunoaştem numai fenomenul, adică modul în care simţurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intelectul deci prin simplul fapt că priveşte fenomene, recunoaşte existenţa unor lucruri în sine"[23]). Lumea înconjurătoare, lumea experienţii noastre, este lucrul în sine aşa cum ne apare nouă, aşa cum se preface prin filtrul alcătuirei noastre mintale. Dar există şi o lume complect independentă de raportarea ei, de refracţia sa prin structura spiritului nostru. Lucrul în sine ar fi tocmai realitatea despoiată de toate adăugirile, proprii structurii noastre mintale, realitatea înainte de a fi prinsă în plasa de reţele a formelor noastre apriorice şi asimilatoare.

Kant mai denumeşte lucrul în sine şi „numen", cu o expresie împrumutată dela Platon, căreia îi dă însă o semnificaţie schimbată întrucâtva. La Platon titulatura de numen este acordată acelor prototipuri ale lumii sensibile, acelor modele perfecte, care planează în transcendent şi pe care nu le putem cunoaşte decât cu raţiunea. La Kant numen este realitatea lipsită complectamente de contribuţia proprie spiritului nostru, realitatea în sine, pe care nu o putem cunoaşte cu nici o funcţiune spirituală. La Kant numenul este incognoscibil, întrucât nu putem avea despre dânsul o intuiţie sensibilă, iar o intuiţie pur intelectuală, noi nu putem avea decât de formele cugetării noastre. Când Platon spune despre numen că alcătueşte lumea *inteligibilă,* lucrul pare justificat. Dar atunci când o spune Kant, pare mai mult o ironie.

In opoziţie cu numenul am zis că avem fenomenul. Trebue să precizăm puţin aceste două noţiuni a căror disociere este capitală în filosofia kantiană. Noţiunea de fenomen are *două* antiteze... Se opune atât noţiunei de numen, cât şi aceleia de material sensibil, haotic şi incoherent. Nu trebue să confundăm fenomenul cu materialul sensibil încă neorganizat de tiparele spiritului nostru, căci fenomenul este în concepţia kantiană, materialul deja prelucrat, susceptibil de o cunoaştere ştiinţifică. Distincţia fenomen şi material primitiv, se complectează cu a doua antiteză, aceea dintre fenomen şi numen. Faţă de numen,

---

23) Prol. p. 103.

fenomenul se caracterizează ca ceva imanent, care ne apare nouă, înlăuntrul experienței noastre, pe când numenul este transcendent, existând nu în raport cu noi, ci în sine și dincolo de orice experiență sensibilă.

După ce Kant caracterizează spiritul omenesc ca o putere de unificare își întărește această afirmație pe faptul că orice cunoștință este cunoștința cuiva, a unui subiect gânditor și deci ea este raportată la un eu unic, la un punct central suprem. Dovada de căpetenie adusă de Kant pentru a demonstra că spiritul nostru e o funcțiune de organizare ar fi că eul nostru posedă o unitate primordială indisolubilă care cere neapărat ca lucrurile exterioare pentru a fi primite ca obiecte de cunoaștere într'o conștiință unitară, să fie în prealabil legate între ele, închegate într'o natură unică, să prezinte aceeaș unitate ca și spiritul nostru. „Unitatea sintetică a conștiinței este o condițiune obiectivă a întregei cunoașteri de care nu numai că am nevoie pentru a cunoaște un obiect ci sub care trebuie să stea orice intuiție pentru a deveni pentru mine un obiect, deoarece în alt mod și fără această sinteză diversul nu s'ar uni într'o conștiință" [24]).

Acum urmează să studiem sistematic formele apriorice structurale și înăscute cu ajutorul cărora spiritul nostru realizează opera sa de unificare în materialul sensibil, destul de ascultător ca să îmbrace forma pe care i-o prescriem.

Psihologia din vremea lui Kant împărțea spiritul cu-

---

24) C. r. pure. p. 130. La Kant această unitate sintetică, mai este denumită și unitatea *apercepției*, a apercepției pure sau originare. (C. r. pure p. 126). Apercepția aceasta la Kant, consistă tocmai în acea raportare la eu, conștiința clară a lui *eu gândesc*, care întovărășește toată diversitatea cunoștințelor, fiind suportul și garanția supremă a unității lor. Sensul termenului „apercepție", a suferit mai târziu transformări care l'au abătut dela înțelesul din filosofia lui Kant. Principalele înțelesuri pe care le-a dobândit ulterior, ar fi acelea din filosofia lui Herbart, după care apercepția ar fi însoțirea unei cunoștințe noi, de altele vechi care o interpretează și cu care se unifică, — precum și acel din concepția lui Wundt, după care apercepția ar fi un spor de claritate (de aci legătura ei cu atenția) sau o funcție psihică activă care leagă cunoștințele după alte norme decât cele pur asociative și mecanice. Cu toate deosebirile existente, la câte-și trele concepțiile se străvede în apercepție, manifestarea cea mai autentică a spontaneității spiritului.

noscător în trei etaje deosebite: sensibilitate, inteligență și rațiune. Kant păstrează diviziunea aceasta în cele trei funcțiuni sufletești de cunoaștere. Conform acestei clasificări Kant studiază în Critica rațiunii pure, rând pe rând formele apriorice ale fiecăreia din cele trei funcțiuni în parte, căci fiecare din ele operează înăuntrul treptei sale, o coordonare specială a datelor existenței și toate împreună construesc o natură cârmuită de legi generale. Kant va începe în primul capitol al operii lui principale, numit „Estetica transcendentală", cu analiza formelor apriorice ale sensibilității. El va continua în al doilea capitol ce poartă titlul de „Analitica transcendentală", preocupându-se de formele apriorice ale inteligenții noastre și de cooperarea lor cu formele apriorice ale sensibilității precum și cu materialul sensibil, transmis prin acestea din urmă. Un al treilea capitol „Dialectica transcendentală", va cerceta întrucât putem da crezare formelor apriorice ale rațiunii, a cărei caracteristică este năzuința să realizeze o unificare deplină, vrând să depășească și să anticipeze domeniul întregei experiențe. Ultimele două capitole formează împreună „Logica transcendentală".

Vom începe acum studiul primului capitol — nemijlocit după „Introducere" — din Critica rațiunii pure, adică Estetica transcendentală. La Kant denumirea de Estetică are un sens cu totul aparte, de acela care s'a statornicit mai târziu. Prin estetică transcendentală se înțelege știința formelor apriorice și universal valabile ale sensibilității noastre. Acest prim capitol din Critica rațiunii pure este după părerea multora cel mai minunat, cel mai ingenios și cel mai durabil din toate câte a scris Kant, — este capodopera gândirii sale.

După Kant prin formele sensibilității se operează o primă limpezire, o primă organizare în multiplicitatea haotică a impresiilor sensibile. Kant găsește că formele intuitive sunt în număr de două și anume: spațiul și timpul.

„In Estetica transcendentală noi vom izola mai întâi sensibilitatea, prin aceia că înlăturăm tot ce intelectul gândește aici prin conceptele sale, pentruca să nu rămână nimic decât intuiția empirică. In urmă vom mai desprinde tot ce aparține senzației ca să nu rămână nimic decât intuiție pură și simpla formă a fenomenelor, ceiace-i sin-

gurul lucru pe care sensibilitatea îl poate da apriori. In această cercetare se va găsi că sunt două forme de intuiţie sensibilă, ca principii ale cunoaşterii apriori, anume: spaţiul şi timpul" [25]).

Aici este revoluţia cea mai ameţitoare pe care a realizat-o Kant. Căci apare la prima vedere de o ciudăţenie stranie, să spui că nu noi suntem în spaţiu, ci spaţiul în noi, — sau ce lucru mai curios poate fi pentru un om obişnuit, decât să afirmi că nu noi ne aflăm în timp ci timpul se găseşte în noi? Kant susţine într'adevăr că nu există un spaţiu şi un timp aevea, în lumea din afară, la realitatea independentă de perceperea noastră. Spaţiul şi timpul nu sunt decât două forme aprioriee, structurale şi caracteristice ale sensibilităţi noastre, ale modului nostru propriu, în care suntem afectaţi de lumea obiectelor din afară. Cu aceste două forme noi efectuăm un început de închegare în diversitatea primitivă de impresii haotice venite dela lucrurile în sine [26]).

---

25) C. r. pure. p. 63.

26) In filosofia lui Kant formele apriorice sunt raportate la structura unor funcţiuni sufleteşti determinate (sensibilitate, inteligenţă sau raţiune) fără nici un colorit fiziologic, aşa cum se va întâmpla mai târziu la kantianul Schopenhauer, care va denumi formele apriorice, ca reacţii ale „creerului" nostru sau ale „sistemului nervos". Şi nu trebue să se creadă că la urma urmei termenii sunt echivalenţi, iar folosirea lor indiferentă. A spune de pildă că spaţiul e un produs al sensibilităţii psihologice, înseamnează a face o afirmaţie, desigur îndrăzneaţă, însă nu absurdă, — pe când a spune că spaţiul este un product al „creerului" nostru, înseamnă a face o afirmare contradictorie, de oarece creerul fiind material, *presupune* existenţa spaţiului. Totuşi subt influenţa lui Schopenhauer, care a vrăjit o vreme capetele cu magia stilului său literar, mulţi au folosit de preferinţă termenii lui Schopenhauer, când expuneau doctrina lui Kant; aşa de pildă în atmosfera societăţii literare „Junimea" apriorismul kantian a fost văzut o bucată de vreme, prin prisma formulărilor lui Schopenhauer, chiar de către acei care studiaseră pe Kant la isvor. Este neîndoios că Eminescu a cunoscut de-adreptul „Critica Raţiunii pure" pe care a şi încercat s'o tălmăcească pe româneşte. Şi totuş moda de-a se întrebuinţa expresiile lui Schopenhauer — câtuşi de puţin echivalente şi deosebit de vulnerabile — va fi fost aşa de puternică, încât într'o recenzie asupra unei conferinţe a lui Pogor, Eminescu scrie, expunând apriorismul lui Kant, că, în această filosofie *creerul* este o oglindă care reflectează lumea într'un mod atât de propriu, încât nimeni nu este îndreptăţit de-a judeca dela legile cugetării sale, la legile care domnesc universul,,... iar mai departe că

Şi mai înainte de Kant s'a susţinut de către unii filosofi că simţurile noastre nu sunt fidele. Între alţii, lăsând la o parte pe cei mai puţini importanţi, vom menţiona pe Democrit, Galilei, Descartes şi John Locke care ocupându-se cu această chestiune, au susţinut că nu toate calităţile atribuite lucrurilor exterioare, le aparţin lor în realitate, că o bună parte din proprietăţile lucrurilor, sunt adăugiri subiective, proprii simţurilor noastre, care modifică şi înfrumusețează lumea dimprejur, înveşmântând cadavrul trist şi gol al realităţii, într'o haină de culori, de sonuri, de arome. Descartes şi Locke, atât de deosebiţi între ei în alte privinţe, îşi dădeau însă mâna când afirmau şi unul şi altul că numai întinderea şi mişcarea, — adică proprietăţile geometro-mecanice — aparţin într'adevăr lucrurilor insele, restul fiind doar o creaţie a simţurilor noastre.

Kant nu numai că nu tăgădueşte opinia predecesorilor săi, dar el merge mai departe, pe această cale abea întredeschisă. „Este în deobşte admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compromite existenţa lucrurilor exterioare putem spune despre o mulţime din predicatele lor, că nu aparţin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor, şi că în afară de reprezentarea noastră aceste predicate nu au o existenţă proprie. Din acest fel de predicate, fac parte căldura, culoarea, gustul, etc. Dar pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene şi celelalte calităţi ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul şi în general spaţiul, cu tot ce-i este inerent" [27]). Aşa dar Kant nu se mărgineşte să spuie că lumea exterioară este tapiţată cu decorurile noastre, ci el contestă că ar aparţine lucrurilor însele până şi proprietăţile geometro-mecanice, menţinute de predecesorii săi. Când Kant vine şi spune că spaţiul şi timpul nu există aevea, în realitate, că sunt în noi şi nu afară de noi, atunci înseamnă că şi întinderea care presupune spaţiul, şi mişcarea care presupune timpul, sunt tot nişte elaborări su-

---

„experienţa nu este nimic de cât analizarea unor reacţiuni ale *sistemului nostru nervos*". (Dintr'un pasagiu citat cu laude de G. Călinescu, în „Opera lui Mihail Eminescu", Vol. I. p. 14 .

27) Prol. p. 64.

biective ale spiritului nostru. Rezultă că la Kant şi proprietăţile geometro-mecanice sunt tot nişte creaţii proprii, izvorâte din şantierul nostru, în care construim configuraţia generală a naturii. Distanţa dintre lumea cum apare şi lumea cum este în sine, se lărgeşte enorm, nemaiputându-se suprapune în nici o privinţă una alteia.

In restul capitolului de faţă ne vom ocupa cu studiul formei apriorice intuitive a spaţiului, rămânând ca în continuare, să expunem concepţia lui Kant asupra apriorităţii şi idealităţii timpului.

Kant aduce o întreagă serie de argumente de o vigoare impresionantă cu care reuşeşte să zdruncine din adâncimi conţienţa mentalităţii obişnuite în realitatea în sine a spaţiului, în existenţa lui aevea. Pentru a dovedi că spaţiul este în noi şi purcede din facultatea noastră receptivă, care introduce în haosul impresiilor o primă limpezire şi organizare, aşa dar că face parte din aportul subiectului, ca simplă formă a sensibilităţii sau condiţie generală a intuiţiei, Kant aduce cinci argumente, formulate în „Critica raţiunii pure" aproape cu aceleaşi cuvinte ca şi în Disertaţia sa inaugurală. Aceste argumente exprimate foarte pe scurt, în propoziţiuni concentrate, trebuie să le facem mai accesibile, adăogând la fiecare, în măsura necesară a lămuririi lor depline, unele comentarii şi desvoltări.

Primul argument pare a fi de o banalitate tautologică. El se formulează în modul următor: Coexistenţa, situarea simultană a corpurilor în spaţiu, noi n'am putea-o percepe dacă n'am avea în prealabil, în spiritul nostru, ideia apriorică de spaţiu. „Reprezentarea spaţiului nu poate fi împrumutată prin experienţă din raporturile fenomenelor exterioare, ci însăşi această experienţă externă nu este înainte de toate posibilă decât numai datorită reprezentării amintite" [28]). Dacă însă reflectăm mai mult asupra acestei propoziţiuni atunci ne putem da seama de toată profunzimea ei.

Inainte de Kant se purtase o discuţie contradictorie între Newton şi între Leibniz asupra problemei spaţiului. Newton afirma — în consonanţă cu simţul comun — că spaţiul este o condiţie primordială, prealabilă, pentru ca

28) C. r. pure p. 61.

să existe lucruri întinse, situate în spaţiu. El susţinea deci prioritatea externă a spaţiului faţă de lucrurile materiale. Aplicarea legilor spaţiului la fenomenele din spaţiu se înţelegea fireşte dela sine, rămânând neexplicată totuş universalitatea şi necesitatea axiomelor geometriei. Leibniz avea exact părerea opusă. El spunea dimpotrivă că spaţiul ar fi un produs ulterior, derivat din obiecte, acestea în ele însele nefiind spaţiale, dar creând forma spaţiului din raporturile lor reciproce. Este drept că la Leibniz subiectul avea un rol mai activ decât la Newton, întrucât el era acela care sezisa raporturile dintre lucruri, totuş spaţiul era scos tot din afară, ceiace lasă şi aci neexplicată siguranţa şi stringenţa geometriei.

Kant, reluând această problemă se aşează într'o privinţă pe poziţia lui Newton. Cadrul spaţiului trebue să preceadă existenţa obiectelor exterioare şi nu invers. Spaţiul e o condiţie prealabilă nu un produs. Kant însă aşează problema pe un alt plan, mai filosofic. Newton vorbea de obiecte exterioare, independente de spiritul nostru. Kant nu vorbeşte de lucruri în acest sens, el mută problema de pe planul fizic al lui Newton, pe un plan sufletesc. De fapt obiectele fizice nu sunt decât reprezentările spiritului nostru. *Fără îndoială atunci că spre a exista reprezentări de obiecte materiale, trebuie să existe mai întâi reprezentarea de raporturi spaţiale, condiţia lor prealabilă.* Spaţiul nu e aposteriori, ci apriori, există înainte de reprezentări. In definitiv toate reprezentările noastre se petrec în noi, în adâncul sufletului nostru, iar dacă reprezentările de obiecte materiale le percepem în afară de noi, dacă le situăm nemijlocit într'o lume exterioară, cu toate că provin din uzina noastră lăuntrică, aceasta numai din cauza unui mecanism structural, care aruncă, prin felul funcţionării sale, reprezentările lăuntrice, înafară de noi. Perceperea coexistenţei lucrurilor în spaţiu n'ar fi posibilă fără de acest mecanism inerent constituţiei noastre mintale, de-a aşeza reprezentările în forma spaţială, aşa dar deslipindu-le de actul percepţiunii şi svârlindu-le dincolo de noi. Prin aceasta obiectele devin exterioare între ele. Trebue deci să admitem că spiritul nostru are facultatea înăscută de a proecta în afară reprezentările sale interne, ceiace e tot una cu a afirma natura apriorică a spaţiului. Cu aceasta Kant îi dă dreptate şi lui Leibniz, care spunea

că la origină obiectele materiale nu sunt întinse. Numai că după Kant spaţiul este departe de a deriva din raporturile lucrurilor materiale, fiindcă nu alţii decât noi înşine suntem aceia care creăm raporturile spaţiale, noi dăruim lucrurilor întindere, prin orânduirea lor în forma spaţiului. Desigur, acest proces se produce în zona inconştientă, aşa că omul n'are cunoştinţă de dânsul, fiind încredinţat că spaţiul există aevea, că e ceva străin nouă, mai ales că pentru deprinderea distanţelor spaţiale e nevoie de-o lungă experienţă. Atâta că nu trebuesc confundate, chestiunea genezii spaţiului, cu aceia a dobândirei cunoştinţei spaţiului, problemă aparte, dela care cel mult se poate invoca, ca sprijin accesoriu al apriorismului, faptul că niciodată şi niciun moment obiectele materiale nu sunt căutate înlăuntrul conştiinţii, ideie pe care Titu Maiorescu o concretiza la curs, printr'un exemplu pitoresc şi pedagogic — de şi poate pe alt plan al discuţiei — că un copil de şi întinde mâna să apuce luna, având iluzia că o poate ajunge, nu se apucă totuş cu mâna de cap, unde are reprezentarea interioară a lunei, şi unde, fără aprioritatea spaţiului, ar părea normal să o caute.

Trecem la cel de al doilea argument adus de Kant pentru a dovedi că spaţiul este formă apriorică, aderentă de structura spiritului nostru. Faptul că spaţiul este o intuiţie, pe care o avem dinainte şi independent de experienţă, deşi presupusă oricând de ea, este dovedit prin aceia că putem face abstracţie de orice obiect din spaţiu, ne putem închipui că a dispărut pământul, stelele şi luna, dar nu putem face abstracţie de spaţiul însuşi. „Nu ne putem face nici când o reprezentare despre cum ar fi dacă n'ar exista spaţiul, deşi ne putem închipui foarte bine ca în el să nu se întrunească de loc obiecte" [29]). Nu se poate deci imagina dispariţia spaţiului ca formă goală, admiţând că au dispărut obiectele din spaţiu. Aceasta înseamnă că spaţiul este o formă care se impune imperios gândirii noastre, că este indisolubil legată de natura noastră sufletească, de care nu se poate deslipi în nici un caz. Spaţiul este neînlăturabil din spiritul nostru, deci este o formă structurală, adânc împlântată în alcătuirea noastră mintală.

---

29) C. r. pure p. 64.

Unii filosofi au vrut să dărâme acest argument al lui Kant spunând că dacă noi ne putem imagina dispariția fiecărui obiect material în parte, nu ne putem însă imagina dispariția simultană a tuturor obiectelor din spațiu. Astfel ideia de neant absolut, de năruire integrală ar fi o pseudo-ideie. In scurt noi nu ne putem imagina un spațiu gol. Dar prin aceasta ei n'au făcut decât să arate că n'au priceput cum trebue argumentul lui Kant. Nici Kant nu și-a închipuit spațiul într'un mod naiv, ca un fel de cutie goală, în care introducem obiectele materiale. După Kant spațiul este o modalitate proprie, o reacție specifică a sensibilității noastre, însă pentru a fi trezită are nevoie de excitații din afară, așa că spațiul nu apare în conștiință, de cât de odată cu obiectele care au primit formă spațială. Dar în timp ce nu putem face niciodată abstracție de spațiu, putem face foarte bine de *oricare* din obiecte.

Cel de al treilea și al patrulea argument pentru demonstrarea apriorității spațiului, se pot prezenta împreună, căci se referă la acelaș tărâm. Kant găsește noi motive pentru care ideia de spațiu nu poate fi scoasă din experiență, rămânând să fie o formă apriorică, independentă, și presupusă de experiență. Dacă ideia de spațiu ar fi scoasă din experiență, spune Kant, ea ar fi un fel de noțiune generală, la fel cu toate celelalte concepte generale, scoase empiric din exemplare individuale. Pentru a se abstrage o noțiune generală din reprezentări individuale asemănătoare, se constată ceiace le este comun tuturor, se extrag apoi părțile lor identice și esențiale, creându-se astfel un concept general, cum ar fi de exemplu noțiunea generală om, în care se lasă la oparte diferențierele de rasă, civilizație, mediu, vârstă, etc. Un concept general scos din experiență n'are o unitate materială, în timp ce, observă Kant, „nu se poate reprezenta decât un spațiu unitar și dacă se vorbește de mai multe spațiuri se înțelege numai părți ale unuia și aceluiaș spațiu. Aceste părți nici nu pot fi anterioare spațiului unitar atot cuprinzător, ci pot fi numai gândite în el" [30]).

In al doilea rând o noțiune scoasă din experiență, o noțiune generală conține numai un fragment din exemplarele individuale din care a fost extrasă. Ea are un

---

30) Cr. r. pure p. 65.

conținut mult mai sărac față de acele exemplare, căci s'a făcut abstracție de elementele lor diferențiale și s'a reținut numai părțile lor comune. Constatăm totuș numai că spațiul este unul singur — pot fi mai multe lumi în spațiu, dar el e numai unul — dar că nu este de fel mai sărac în conținut decât diferitele spații individuale, pe care le cunoaștem din experiența noastră concretă. Nu este nici chiar egal de bogat în caractere specifice, ci este mai bogat de cât porțiunile de spațiu care se integrează în cadrul său unic. El are o calitate în plus față de diferitele spații limitate: el este *infinit*. „Spațiul este reprezentat ca o cantitate infinită dată" [31]).

Unicitatea și infinitatea spațiului nu se pot explica decât numai concepându-l ca o formă intuitivă apriorică, inerentă spiritului nostru. In cadrul apriorismului se lămurește ușor infinitatea, fiind foarte firesc să nu putem face nici odată și nicăeri abstracție de spațiu, căci peste orice hotare ne-ar purta gândul nostru, forma spațială îl întovărășește nelipsit și nu se suspendă niciodată. Deaceia nu putem fixa o margină spațiului. Natura lui nu ne poate fi înțeleasă, decât dacă facem din el o formă apriorică.

In sfârșit o ultimă considerație care e și ultimul argument se află în legătură cu siguranța geometriei. Știința geometriei cu adevărurile ei necesare și universal valabile se întemeiază pe intuiția apriorică a spațiului. Adevărurile geometrice sunt necesități lăuntrice spiritului nostru, care se brodează pe canavaua spațiului tridimensional. Ce-i drept mai târziu John Stuart Mill a încercat să dovedească faptul că figurile geometrice sunt scoase și ele din experiență (de exemplu cercul ar fi imaginea secțiunii trunchiurilor de copaci). Dar dacă baza geometriei ar fi în experiență, atunci ea ar trebui să fie o știință experimentală, și-ar rezulta să studiem mai bine proprietățile geometrice pe natura concretă, de cât pe desenuri adhoc, așa cum se petrece în științele naturii, dar nu se întâmplă și în geometrie. Și apoi cum ar putea procura experiența adevăruri certe, universale și apodictice? Certitudinea axiomelor și teoremelor geometriei, ar rămânea o enigmă fără teoria care face din spațiu o intuiție aprio-

31) C. r. pure p. 65.

rică. Adevărurile geometriei pot fi cel mult sugerate de unele elemente empirice, dar nu pot deriva din experienţă, căci spune Kant, în matematici chiar atunci „când s'a depăşit sfera experienţii noi suntem siguri că nu vom fi contrazişi de experienţă[32]). Iar în altă parte: „Este drept că experienţa îmi arată ceiace există şi cum există, ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar aşa cum este şi nu într'alt fel" [33]).

Dependenţa spaţiului de sensibilitatea noastră o foloseşte Kant neobosit — cum va face de altfel şi cu celelalte forme apriorice, transcendentale — pentru a pune mereu în evidenţă posibilitatea ştiinţei şi valoarea cunoştinţei în genere: „Dacă intuiţia noastră — spune Kant — ar fi în aşa fel alcătuită în cât să ne reprezinte lucrurile cum sunt în sine, n'ar putea exista nici-o intuiţie apriori, ci numai intuiţii empirice. Căci nu pot şti ce cuprinde obiectul în sine decât numai dacă el îmi este prezent şi dat. Nu este dar decât un singur chip posibil ca intuiţia mea să preceadă realitatea obiectului şi să devină astfel o cunoştinţă apriori, anume să nu conţină altceva decât forma sensibilităţii care există în mine ca subiect anterior oricăror impresii reale prin care sunt afectat de obiecte. Căci pot şti apriori că obiectele simţurilor nu pot fi percepute decât numai în conformitate cu această formă a sensibilităţii. De aici urmează că singurele propoziţii posibile şi valabile despre obiectele simţurilor vor fi numai acelea care se raportă exclusiv la această formă a intuiţiei sensibile, şi viceversa că intuiţiile posibile apriori nu se pot raporta niciodată decât la obiectele simţurilor noastre" [34]).

De unde rezultă siguranţa ce caracterizează ştiinţele matematice, care se ocupă numai de forma intuiţiei noastre, şi nu se raportă la obiecte materiale. Independente de experienţă şi de surprizele ei, graţie apriorităţii spaţiului, adevărurile geometriei rămân nesdruncinate, la adăpost de perspectiva înlocuirei lor[35]).

---

32 C. r. pure p. 42.

33) Prol. p. 74.

34) Prol. p. 54.

35) Şi totuş a venit un moment, în care universalitatea vechei geometrii euclideane care avea la bază spaţiul tridimensional — formă

In convingerea lui Kant, cele cinci argumente expuse, nu dovedeau numai aprioritatea spaţiului, ci simultan şi *idealitatea* lui. Nu numai că spaţiul corpurilor percepute atârnă de structura sensibilităţii noastre, dar că nu poate fi vorba să existe un spaţiu, ca atribut al lucrului în sine. El este pur şi simplu o formă de intuiţie subiectivă (fie şi tipică, adică prezentă la toţi oamenii).

E interesant că încă din timpul vieţii lui Kant i s'a adus obiecţia, că apriorismul nu include obligatoriu idealitatea, că s'ar putea în adevăr ca lumea fenomenelor percepute să fie un produs al spiritului nostru, şi totuş această activitate subiectivă să reproducă sau mai exact să creeze încă odată lumea, chiar aşa cum este în sine. La aceste obiecţii — pare-se — Kant nu a dat o replică directă [36].

E probabil că în mintea lui Kant economia naturii excludea ca acelaş lucru să fie *creiat* de două ori, şi răpindu-se activităţii spiritului orice originalitate, orice ini-

---

apriorică şi necesară după Kant — a fost contestată de autorii unor geometrii ingenioase, care porneau dela alte axiome, construiau alte teoreme, alcătuind edificii coherente şi uimitoare, de unde se conchidea că vechia geometrie nu este singura posibilă, deci că nu înlănţue spiritul nostru în mod obligator. Apariţia acestor geometrii, cu pretenţia de-a se aplica şi ele, — în frunte cu acea a lui Riemann, pe la mijlocul veacului trecut, — a provocat o tendinţă de întoarcere spre o concepţie *empiristă* a spaţiului şi o înstreinare de concepţia kantiană. Totuş fizicianul Helmholtz, recunoscând importanţa acestor noi geometrii, menţine apriorismul, pentru „spaţialitate în genere", nu pentru spaţiul cu trei dimensiuni, care n'ar fi decât numai un caz de spaţialitate, constatat în experienţa noastră sensibilă (Über den Ursprung der geometrischen Axiome, in Populäre Vorlesungen III). In schimb alţi cugetători, până în zilele noastre, continuă să conteste valoarea noilor geometrii, afirmând cu tenacitate că spaţiul tridimensional, e singurul spaţiu autentic şi are caracter necondiţionat. In disertaţia sa *„Naturwissenschaft und Philosophie"* (1934) filosoful german contemporan Hans Driesch susţine că „aşa numita Metageometrie (e vorba de noile geometrii) nu este o geometrie", că se pot fireşte concepe structuri deosebite de spaţiul tridimensional, dar că acestea sunt numai „ersonnene Mannigfaltigkeitsschemata", — combinări abstracte.

„A patra dimensiune când ar vrea să însemne ceva spaţial... este o simplă justapunere de cuvinte fără sens, ca de pildă un roşu care nu este colorat". (pp. 12 şi 13).

36) Vezi Windelband. Geschichte der neuren Philosophie II. p. 65.

ţiativă, să fie redus acesta din urmă la rolul unui „apendice inutil”. Dar mai cu seamă Kant ştia foarte bine, că în „Critica raţiunii pure” sunt pasagii absolut concludente pentru *idealitatea* spaţiului, chiar dacă ele se găsesc în altă diviziune a cărţii (la „Antinomii”), pasagii care vin să complecteze admirabil argumentele „Esteticii Transcendentale”.

Pe lângă asta Kant trebue să fi avut conştiinţa clară că unul din marele avantagii ale apriorităţii spaţiului — osebit de fundamentarea geometriei — era tocmai perspectiva de-a se înlătura concepţia spaţiului *real*, ca existenţă aevea, concepţie care prezintă cele mai insurmontabile dificultăţi, în orice caz îngreuiază soluţionarea multor probleme.

Pe stâlpii apriorităţii spaţiului se sprijină puternic *idealitatea* lui, eliberând cugetarea filosofică de obscurităţile şi imposibilităţile spaţiului real, uşurând astfel soluţionarea multor situaţii încurcate. De unele din ele şi-a dat socoteala însuş Kant, altele s'au pus în evidenţă mai târziu

Lăsând rezervate altui capitol reflecţiile profunde ale lui Kant dela paragraful „Antinomiilor”, care pun şi dânsele în lumină avantagiile idealităţii, să menţionăm alte dificultăţi rezolvate prin această concepţiune salvatoare.

Dacă spaţiul n'ar fi o simplă formă ideală, ci o realitate în sine, ce fel de realitate poate fi? Este el o substanţă? Nu. Căci el este locul unde stau substanţele şi care rămâne chiar când substanţele dispar. Atunci ce este? Un simplu gol, un nimic? Un nimic spune Spencer, dar adaugă cu un simţământ de consternare: un nimic cu trei dimensiuni! Se poate vedea de ce greutăţi ne isbim când vrem să facem din spaţiu o realitate aevea. Din contră, e fără comparare mai elegant şi mai adânc, să spunem că spaţiul este o formă de percepere proprie numai sensibilităţii noastre, un cadru în care noi aşternem impresiile primite din afară. Prin desfăşurarea obiectelor în spaţiu, noi fără a le concentra deocamdată — ci poate mai mult le risipim — introducem în orice caz în masa haotică primitivă, o primă orânduire şi facem un prim pas spre treptata lor organizare.

Considerând spaţiul ca o formă apriorică intuitivă, di-

ficultățile de mai sus dispar[37]). Dar mai sunt și alte dificultăți fără soluție în concepția realistă. Dacă spațiul ar fi o realitate aevea — fiind infinit și pretutindeni — nimic n'ar putea să i se sustragă, să scape din cleștele său. Spațiul ar cuprinde toate categoriile de fenomene și nimic n'ar putea fugi din cadrul lui, — însă spiritul care așează lucrurile în spațiu, vedem că rămâne în afară de el, nu are spațialitate. Viața noastră psihică nu se desfășoară în spațiu, nu are întindere. In experiența noastră omenească, oricât de incomplectă ar fi, ne sunt date totuș unele categorii de fenomene, ca cele sufletești, lipsite de extindere spațială. Iar existența de fenomene nespațiale, extrem de stranie dacă spațiul nesfârșit ar fi real, se armonizează foarte bine cu teoria idealității, care face din spațiu, așa imens cum este, numai o insulă în domeniul perceperii subiective. Și este foarte natural ca spiritul nostru să rămână în afară de spațiu, când el este acela care orândușește lucrurile în spațiu.

Tot așa ar fi imposibil să ne imaginăm cu concepția realistă, raportul dintre spirit și corp, să rezolvăm această problemă spinoasă, atât de mult desbătută dealungul istoriei filosofiei. Dacă spațiul ar fi o realitate de sine stătătoare sau aparținând obiectelor în sine, ar fi de neînțeles reciprocitatea de acțiune dintre spirit și corp, interacțiune care totuș există de fapt. Ar rămâne neexplicată posibilitatea unei colaborări între ceva material (spațial) și între ceva fără spațiu, imaterial. Cum se pot întâlni și atinge două realități atât de diferite? Lucrul se simplifică dela sine din perspectiva teoriei kantiene. Ceiace apare în spațiu nu sunt câtuși de puțin lucruri în sine. Corpurile

37) Dorința de-a scăpa de noțiunea unui spațiu-substanță, a făcut pe mulți filosofi, influențați întrucâtva de teoria kantiană, să definească spațiul nu ca o realitate, ci ca o posibilitate de distribuire a corpurilor. „Der Raum ist die ins Unendliche fortgehende Möglichkeit der Plazierbarkeit, speziell der Plazierbarkeit von Materie, von Körpern" (J. E. Thöne, System der Metaphysik. 1908 p. 184). N'ar fi nimica dacă autorul n'ar ține cu dinadinsul să asigure că acea „posibilitate" nu este numai formală, ci obiectivă „objectiv gegebene (nicht bloss gedachte)". Ori, chiar dacă definești spațiul numai ca o posibilitate de așezare a corpurilor, îndată ce-l concepi *aevea,* cazi fără voe în substanțializarea lui. O posibilitate care nu vrea să fie substanță, n'are altă eșire de cât să rămâe o pură formă și aceasta nu se poate de cât rămânând subiectivă și ideală.

exterioare în ele însele nu sunt spaţiale, căci numai nouă ne apar astfel. In felul acesta corpul spaţial este un simplu simbol. Şi — acum se poate sp-une: Spiritul este în corp, în felul în care Dumnezeu se află în biserică.

Să mai amintim şi alt exemplu ca să punem în valoare rodnicia acestei concepţii kantiene. Fenomene ca acţiunea şi atracţia la distanţă, fie gravitaţia corpurilor cereşti, fie chiar telepatia, transmiterea gândului la depărtări, fenomene care nu sunt o născocire, dar apar ca ceva foarte straniu în concepţia realistă despre spaţiu. Ar fi ceva misterios, aproape neinteligibil, cum un corp îşi poate întinde acţiunea pe o rază de milioane de kilometri, acolo unde el nu se găseşte. Acelaş lucru e mult mai puţin bizar, dacă adoptăm punctul de vedere kantian. Dacă spaţiul este o simplă formă ideală, a lumii aşa cum ne apare numai nouă, atunci dificultatea de a se explica acţiunea la distanţă diminuează mult. Poate că lucrurile în sine nu sunt chiar atât de diferenţiate pe cât ne apar nouă prin pânza spaţială a sensibilităţii noastre, şi multe curiozităţi îşi pierd gravitatea dacă trec în domeniul aparenţii. Dacă am vedea bunăoară oameni umblând cu capul în jos, faptul ne-ar mira nespus; dar când am observa că ceiace vedem nu este de fapt decât imaginea inversată a oamenilor într'o simplă oglindă din plafon, atunci gravitatea faptului observat, dispare dela sine.

In sfârşit pentru a încheia mai aduc încă o consideraţie în favoarea idealităţii spaţiului. Forma spaţiului s'ar volatiliza cu desăvârşire fără determinările ei esenţiale: stânga-dreapta, sus-jos, înainte-înapoi. Ori, aceste determinări nu au o semnificaţie absolută, ci una complect relativă, căci ceia ce pentru unul e la stânga, pentru altul e la dreapta, ceiace pentru unul pare jos, pentru altul este sus, şi aşa mai departe. Nu există deci o stânga sau o dreapta „în sine", un sus ori jos „în sine", şi cum nu poate exista spaţiu fără aceste determinări, urmează că nu există nici un spaţiu în sine, — ci numai ca formă de intuiţie, legată de structura fiecărui subiect percepător, faţă de care îşi păstrează determinările acelea, cu o deplină fixitate [38]).

---

38) Observaţia aceasta mi-a fost inspirată, fără a o fi găsit întocmai nici ca conţinut, nici ca intenţie, de-o pagină din Jules Lachelier (Oeuvres. II. studiul „L'Observation de Platner". p. 93).

Dacă aprioritatea este depăşită de idealitate, în ce priveşte întinderea concluziilor speculative, în schimb aprioritatea depăşeşte idealitatea, în domeniul pur epistemologic. Idealitatea nu poate garanta în aceiaşi măsură siguranţa ştiinţii, cum o poate face aprioritatea. Colorile, gustul, mirosul, sonurile, — au fost declarate, precum am văzut, de multă vreme ca fără echivalent obiectiv, deci ideale. Totuş ele nu dau loc la o ştiinţă exactă, care pentru a se putea constitui, le şi elimină din cuprinsul elaborărilor ei. Aceste sensaţii, erau ideale, dar nu erau apriorice, adică nu manifestă un caracter de necesitate apodictică, aşa cum lucrul se petrece cu spaţiul sau timpul. Pecând acele sensaţii rămân legate de materia cunoştinţei şi au stigmatul subiectivităţii pure, variabile de la om la om, spaţiul şi timpul, de şi subiective, sunt totuşi tipice, şi mai fiind în acelaş timp necesare, creează *obiectivitatea,* în lumea fenomenelor fireşte, dar o creează, făcând posibilă cunoaşterea universal valabilă, ştiinţa şi prevederea. Este drept că din cauza idealităţii spaţiului (şi timpului) cunoaşterea noastră ştiinţifică „rămâne totdeauna deosebită ca cerul de pământ faţă de cunoaşterea obiectului în sine, chiar dacă am putea pătrunde până la fund fenomenul" [39]).

Dar oricum, în cadrul realităţii empirice, inepuizabilă investigării noastre, formele apriorice ale sensibilităţii, aşază cele d'intâiu pietre la edificiul cunoştinţii *obiective.*

---

39) C. r. pure. p. 79.

VII.

# Origina timpului

Destinaţia firească a capitolului de faţă este să complecteze expunerea „Esteticei transcendentale" cu examinarea problemei timpului, aşa cum este înfăţişată de filosofia kantiană.

Am văzut din consideraţiile precedente cum se prezintă problema spaţiului, după ideile lui Kant. Spaţiul rămâne o formă apriorică a sensibilităţii, aşezată în prag, la intrarea sufletului nostru, obligând toate impresiile primite să se insereze în cadrul său, să primească dispozitivul celor trei dimensiuni. In poarta sufletului nostru afectările venite din afară îşi transformă înfăţişarea, pentru a căpăta pecetea subiectivităţii noastre. Din cauza formelor sensibilităţii care ne ascunde ca o cortină deasă, lucrurile aşa cum sunt în sine, noi nu putem cunoaşte decât ceiace se prinde în aceste undiţe ale spiritului omenesc. Nu ne stă în putinţă să cunoaştem decât lucrurile aşa cum ne apar prin cadrele noastre de înregistrare, şi nu avem astfel o cunoştinţă absolută, ci una relativă. Fireşte aşa cum se prezintă teoria kantiană, înseamnă un deficit de amploare faţă de vechiul raţionalism, care admitea cunoştinţe absolute. In concepţia lui Kant formele noastre apriorice modifică aspectul realităţii, şi întrucât toate obiectele trebuie să treacă prin sita sensibilităţii transformatoare, noi nu putem cunoaşte decât fenomene, adică fapte existente excluziv în raport cu noi. „Ar fi absurd să nădăjduim a cunoaşte despre un obiect mai mult decât

cuprinde experienţa pe care o putem avea asupra lui, sau a pretinde să avem cea mai mică cunoştinţă despre un lucru pe care îl ştim bine că nu este obiect de experienţă şi a-l determina în esenţa lui ca lucru în sine"[1]).

Nu este mai puţin adevărat că formele sensibilităţii îşi au valoarea lor, căci ele procură materialului din simţuri, o primă aşezare, un început de limpezire, susceptibil de o cunoştinţă obiectivă şi organică. „Doctrina mea despre idealitatea spaţiului şi timpului departe de a reduce întreaga lume sensibilă la o pură aparenţă, este mai degrabă singurul mijloc prin care se poate asigura aplicarea uneia din cele mai importante cunoştinţe, anume a aceleia pe care matematica o expune apriori asupra obiectelor reale, şi prin care se poate înlătura ca această cunoştinţă să fie privită drept o simplă aparenţă"[2]). Şi prin aceasta Kant se deosebeşte de Leibniz. După acesta din urmă cunoştinţele venite din experienţă sunt tulburi, confuze şi subiective, nu pot constitui aşa dar cunoştinţe adevărate. In timp ce la Kant experienţa întrucât este prelucrată în forme transcendentale, nu mai este o cunoştinţă confuză nici subiectivă, ci una limpede şi universal valabilă.

După Kant „legile sensibilităţii vor fi legile naturii, în măsura în care natura poate cădea subt simţuri"[3]).

Insă spaţiul cu care ne-am ocupat în capitolul precedent nu este singura formă apriorică a sensibilităţii noastre. Mai avem şi o a doua formă apriorică, intuitivă, anume timpul, căreia îi vine rândul acum.

Timpul ca şi spaţiul nu există, pentru Kant, în afară de noi, ci se găseşte în lăuntrul sufletului nostru, este tot un cadru al sensibilităţii noastre. Timpul este forma apriorică şi ideală a experienţii noastre interne. Realitatea absolută, lucrul în sine, este dincolo de forma timpului, după cum este mai presus de forma spaţiului. Kant dovedeşte aprioritatea şi idealitatea timpului, întemeindu-se tot pe cinci argumente, care sunt absolut paralele cu cele referitoare la spaţiu. Această similitudine excesivă între timp şi spaţiu preconizată de Kant a servit de prilej pentru

---

1) Prol. p. 155.
2) Idem. p. 68.
3) Forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile. Trad. C. Noica p. 101.

unele imputări. I s'a obiectat lui Kant că timpul și spațiul nu sunt perfect analoage, că ceiace este valabil pentru unul nu urmează a fi adevărat și pentru celălalt. Dar pentru filosoful german timpul este forma simțului intern, tot așa după cum spațiul este forma simțului extern, și cum ele amândouă constitue perechea de forme apriorice ale sensibilității noastre, studiul lor paralel pare destul de îndreptățit, iar simetria argumentelor oarecum motivată.

Primul argument adus de Kant pentru a dovedi aprioritatea și idealitatea timpului se formulează în mod identic cu cel de la spațiu. Noi nu am putea percepe succesiunea în fenomene, dacă nu am avea mai întâi în conștiința noastră ideia apriorică de timp. Cu alte cuvinte timpul nu poate fi scos din succesiunea empirică a evenimentelor, din experiență. Succesiunea concretă a evenimentelor presupune în prealabil, ca o condiție necesară, albia timpului. O succesiune nu este alt ceva, decât desfășurarea fenomenelor în timp. Ca să avem conștiința că fenomenele curg, ca să facem distincția între trecut, prezent și viitor, trebuiește să avem în noi de mai înainte ideia timpului, ca o condiție neapărat trebuitoare pentru a percepe durata lucrurilor. „Timpul nu este un concept empiric care ar putea fi scos dintr'o experiență oarecare. Căci însăși simultaneitatea sau succesiunea n'ar putea intra în percepție dacă reprezentarea timpului n'ar sta la bază" [4].

Argumentele prea concis formulate de geniul lapidar al lui Kant, trebuiesc și de data aceasta desvoltate, și întovărășite de unele limpeziri.

Cu toate că se obișnuește a se spune cu o undă de scepticism că ceiace există într'adevăr nu-i decât trecutul și viitorul, fiindcă prezentul este ceva insezisabil pe care nu-l poți fixa, ceva care a și dispărut în clipa în care ai vrea să-l apuci, o scânteere efemeră față de infinitatea trecutului și de nesfârșirea viitorului, cu toate acestea, de fapt, dacă există ceva cu adevărat, este numai prezentul. Din această veșnică perindare a fenomenelor dela ceiace nu este încă, dela simpla potențialitate a viitorului, înspre ceiace nu mai este, spre mormântul trecutului, doar clipa actuală. singura concretă, numai acest

4) C. r. pure p. 70.

moment tranzitoriu este ceiace există efectiv. Viitorul n'are decât fiinţarea vagă a unor aspiraţii inconsistente, a unor perspective nelămurite. Trecutul există doar sub forma fantomatică a amintirilor. Dar nu se poate vorbi de o existenţă a viitorului sau de una a trecutului, decât numai întrucât proectele sau amintirile, ne sunt actualizate, revin iarăşi — mai vii sau mai şterse — pe tăiuşul de sabie al clipei prezente. Aşa dar realmente, noi trăim numai în prezent. Şi dacă totuşi noi percepem evenimentele sub formă de succesiune, zicând că unele fenomene sunt trecute, altele prezente, şi altele viitoare, dacă lărgim clipa actuală pentru a îmbrăţişa evenimentele sub forma unui şirag neîntrerupt, aceasta înseamnă că există în adâncul spiritului nostru un mecanism structural, care ne face să înşirăm fenomenele ca succedându-se în cele trei etape, în cele trei momente ale timpului. Despre clipa prezentă care singură există de fapt, noi n'am putea spune că trece sau că întârzie pe loc, decât în comparaţie cu un trecut sau cu un viitor, iar această comparaţie nu este posibilă decât în cadrul timpului, pe care trebuie — ca ideie — să o avem mai dinainte în mod necesar. Dacă nu am avea ideia de timp în noi, am trăi o viaţă instantanee. Amintirile trecutului şi planurile viitorului sunt mult mai palide faţă de vioiciunea clipei prezente, şi dacă totuş pe dânsa, care ar trebui să ne acapareze exclusiv, o inserăm între un *ante* şi un *post*, ba încă îi stabilim un loc modest în şirul desfăşurării fenomenelor, apărându-ne ca extrem de firavă faţă de restul timpului, aceasta se datoreşte numai mecanismului structural şi aprioric al sensibilităţii noastre, prin care aşternem evenimentele în forma specifică a timpului.

Acum neapărat că e nevoie, întocmai ca la spaţiu de-o experienţă mai îndelungată, pentru aprecierea exactă a depărtărilor în timp, şi a localiza fără eroare evenimentele ce s'au succedat. După cum avem iluzii la spaţiu, tot aşa pot exista iluzii şi în timp. Ba în ultima eventualitate amăgirile se pot naşte mai uşor. In panorama lucrurilor distincte, desfăşurate în spaţiu, ca pe un imens ecran, orientarea este mult mai uşoară şi mai clară. Pe când în ţeava îngustă, uniliniară, fără lăţime a timpului te poţi orienta mai anevoie şi te poţi încurca mai lesne în lipsa unor puncte multiple de reper.

Aşa, cu toate că scurgerea timpului este în sine egală, uneori vremea pare că trece mult mai repede, iar alte ori înaintează excesiv de încet. Când timpul prezent este gol de evenimente, atunci atenţia ţi se fixează asupra timpului însuşi, şi de aceia ţi se pare că se scurge prea încet, ca nişte picături aproape de îngheţ. Când însă trăieşti din contra un timp plin de evenimente variate, ţi se pare că zboară mai iute, că se duce ca un vis. Perspectiva se inversează după ce s'a scurs timpul în chestiune şi vreai să ţi-l reaminteşti: atunci timpul încărcat de evenimente ţi se pare că a fost mai lung, decât acel care fusese gol. Pentru a se înlătura primejdia erorii, cu privire la aprecierea lungimei timpului, a trebuit să se facă apel la concursul ştiinţei, care a inventat calendarul, compus din ani, luni, zile, — jaloane precise pentru o lesnicioasă orientare. Acest fapt însă nu dă dreptul nimănui să combată teoria apriorităţii, susţinând că intuiţia timpului ar fi scoasă din experienţă.

Filologul francez Bréal se silea odată să conchidă din fenomene linguistice, origina empirică a noţiunii timpului (Année Psychologique 1904). Savantul linguist constata că cu cât limbile sunt mai primitive, la conjugarea verbelor nu există decât cele trei forme nediferenţiate mai departe: trecut, prezent şi viitor, în timp ce la limbile mai rafinate există mai multe nuanţe de trecut şi viitor. Inmulţirea nuanţelor presupune un îndelungat exerciţiu şi evoluţiune, iar de aci concluzia că originea ideii de timp ar fi în experienţă. Este clar că Bréal nu şi-a dat seama de poziţia filosofică a problemei. Fără a ne mai prevala de faptul că nu trebuesc confundate problema originei timpului, cu acea a dobândirei ideii de timp, faptul important e că nu există limbă fără timpuri, măcar fără cele trei etape ale succesiunii. Chestiunea nuanţărilor mai fine poate fi şi este opera experienţii, dar aceste diferenţieri nu creează, ci presupun canavaua formală a timpului, forma necesară a celor trei faze după cum principiul locomotivei este tot forţa de expanziune a aburilor care asvârle capacul de pe oală, oricare ar fi perfecţionările treptate ale maşinăriei. Nuanţările pot fi opera experienţei, dar fundamentul esenţial al succesiunii rămâne forma apriorică nerafinată a ideii noastre de timp.

Al doilea argument pentru a se dovedi aprioritatea structurală a timpului, ca formă a sensibilității noastre, este iarăşi paralel cu cel de la spaţiu. Putem face abstracţie — spune Kant — de orice succesiune particulară, ne putem închipui că nu mai curg fluviile, că istoria omenirii a îngheţat, ne putem imagina încremenirea însăşi a lumii, dar nu putem face abstracţie, nu reuşim să smulgem din mintea noastră timpul însuşi. „Cu privire la fenomene în general timpul însuşi nu poate fi anulat deşi fenomenele pot fi scoase prea bine din timp" [5]).

Aşa dar dacă s'ar topi lumea întreagă şi s'ar instaura neantul, acest fapt nu alungă dela sine curgerea veşnică a timpului gol. Dar unii antikantieni afirmă că dacă nimic nu s'ar mai petrece în natură, s'ar isprăvi şi timpul, acesta fiind după ei în funcţiune de evenimente şi schimbări. In ipoteza că s'ar nărui existenţa, se împietreşte şi timpul. Şi kantianul Eminescu desvoltă aceiaşi perspectivă în minunata Scrisoare I.

„Iar catapeteazma lumii în adânc s'a înegrit
„Ca şi frunzele de toamnă toate stelele-au pierit
„Timpul mort şi'ntinde trupul şi devine veşnicie
„Căci nimic nu se întâmplă în întinderea pustie
„Şi în noaptea nefiinţei totul cade totul tace
„Căci în sine împăcată reîncepe eterna pace...

Convingerea aceasta nu vine totuş în contrazicere cu punctul de vedere al lui Kant. El este de acord că după o atare catastrofă, după care nici noi n'am mai exista, nu mai curge nici timpul, întrucât el este doar în noi, şi noi introducem succesiunea în lucruri; nici n'ar fi trebuinţă să piară toată lumea, e de ajuns să dispărem noi, şi nu va mai exista nici timp. „Dacă suprimăm subiectul nostru sau numai constituţia subiectivă a simţurilor noastre în general atunci toate proprietăţile, toate raporturile obiectelor din timp şi din spaţiu şi chiar spaţiul şi timpul ar dispărea ei înşişi" [6]). Prin urmare lumea lucrurilor în sine n'are succesiune, căci aceasta este o creaţie a conştiinţei noastre. Acolo unde noi nu mai suntem, nici timpul nu mai curge; dar dacă noi rămânem, oriunde

---

5) C. r. pure pe. 70.
6 C. r. pure p. 78.

am fi şi peste orice limite am voi să trecem cu mintea noi nu putem face abstracţie de timp şi de ordinea succesivă. Timpul va continua să curgă chiar dacă l-am goli de toate fenomenele care se petrec în el, chiar dacă nu va mai exista nimic în afară de noi.

Timpul curge în mod obligator într'o singură direcţie, el nu se mai întoarce îndărăt niciodată. Fugit irreparabile tempus. Timpul este în mod necesar ireversibil. Chiar în ipoteza că am admite că odată şi odată imaginaţia naturii se va epuiza şi că nu va avea de făcut decât să înceapă a repeta dela capăt aceleaş şiruri de evenimente, prin aceasta nu înseamnă că a fost oprită şi scurgerea timpului. In ipoteza reîntoarcerii veşnice, susţinută între alţii şi de Nietzsche, după care eternul nisip al existenţii după ce va fi vânturat în toate felurile, după ce se vor mântui toate posibilităţile, va sfârşi prin a relua dela început aceleaşi faze, încât noi cu toţii ne vom reîncarna de nenumărate ori, chiar şi în această ipoteză, acelea care se întorc înapoi sunt evenimentele, nu timpul. Timpul nu se întoarce niciodată din cale, el merge mereu înainte ca o rostogolire oarbă. Insăşi faptul că noi numărăm decâte ori se repetă un eveniment ne arată că există ceva care se scurge neîncetat în aceiaşi direcţie şi acesta este timpul ireversibil. Eminescu a făcut ce e drept pe Dionis, în temeiul idealităţii timpului, să-i întoarne cursul îndărăt, dar aci kantismul a fost lăsat în urmă, de o briliantă fantezie de poet.

Al treilea argument de asemeni paralel cu cel de la spaţiu, este că timpul nu poate fi o noţiune generală scoasă din cazuri individuale, aşa că neputând fi scos din experienţă, îi rămâne să fie o idee apriorică, transcendentală. Cum am putea degaja din experienţă ideia de timp? După cum din diversele fenomene şi evenimente, făcând abstracţie de diferenţele pur individuale şi considerând numai părţile lor comune, abstragem un concept general, la fel ar rezulta ca din diferitele succesiuni concrete, să scoatem prin generalizare ideia de timp. Dar timpul nu poate fi o noţiune generală, căci el este ceva unic, individual, — există un singur timp, după cum există un singur spaţiu (şi de aci o singură experienţă). Faţă de diversele succesiuni concrete şi limitate, timpul nu este un extract din

ele, ci succesiunile individuale, parțiale, nu sunt decât fragmente ale aceluiaș timp total și unic.

Al patrulea argument dealtfel în legătură cu cel de al treilea, arată că orice noțiune generală scoasă din experiență, este mai săracă în conținut decât exemplarele individuale din care a fost abstrasă, fiind lipsită de caracterele osebite ale acelor exemplare, pe când ideia de timp nu este de loc mai săracă în cuprins decât succesiunile particulare din experiența concretă, fiindcă dimpotrivă ideia de timp conține ceva în plus, — anume proprietatea infinității. Diferitele succesiuni individuale, sunt pururea limitate, pe când timpul prin definiție este infinit și deci mai bogat în cuprins decât ele. „Infinitatea timpului nu înseamnă altceva decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin limitările unui timp unitar care stă la bază" [7]). Intr'adevăr mintea noastră nu poate concepe o margine a timpului, nici înainte, nici înapoi, ceiace, fie zis în treacăt, încurcă ideia unui început al lumei, precedat cu necesitate de sterilitatea unui timp infinit.

Aprioritatea timpului se mai fundează și pe imposibilitatea de-a se explica altfel siguranța matematicilor pure (la spațiu era vorba de siguranța geometriei) decât arătând că propozițiunile matematice abstracte pot fi scoase și mai puțin din experiență, iar axiomele lor de bază, reclamă aprioritatea timpului, ca a doua formă a sensibilității.

După Kant seria numerică infinită născută „prin succesiva adunare a unităților sale în timp" nu este decât o oglindă concretă și fidelă a momentelor timpului nesfârșit. Dar dacă mulți cugetători recunosc că siguranța geometriei este bine clădită pe aprioritatea spațiului, sunt destui care nu recunosc acelaș lucru pentru aritmetică și timp. Ei contestă corelația intimă dintre seria numerică și forma timpului. Dar chiar dacă numerile întrețin o legătură și cu intuiția spațiului — cum crede Bergson bună oară — ele se întemeiază și pe timp, tot așa precum o altă ramură, mecanica, cu o siguranță aproape tot așa de necontestată, presupune și aprioritatea spațiului și aprioritatea timpului, căci mecanica ocupându-se cu deplasarea și mișcările

7) C. r. pure p. 71.

corpurilor din natură, operează de-opotrivă şi cu axiomele spaţiului şi cu-acele ale timpului.

Iată deci cele cinci argumente cu ajutorul cărora Kant atribue timpului aceleaşi proprietăţi pe care le stabilise şi la spaţiu. *aprioritatea* şi *idealitatea*. Aşternând bazele unei organizări bine articulate în lumea fenomenelor sensibile, precum şi posibilităţii noastre de-a face ştiinţă valabilă, lasă totodată perdele impenetrabile asupra lucrului în sine. „Spaţiul şi timpul, ca singurele condiţii ale posibilităţii cum ne pot fi date obiectele, n'au altă valabilitate decât numai pentru obiecte ale simţurilor noastre, deci numai ale experienţei. Peste aceste limite ele nu reprezintă absolut nimic; căci ele sunt numai în simţuri şi nu au în afara lor nici o realitate”[8]).

Evident că această teorie a produs la apariţia ei o imensă emoţie căci ea răstoarnă toate deprinderile mentalităţii comune, sminteşte toate obiceiurile gândirei curente, care e ancorată în credinţa că spaţiul, şi cu-atât mai vârtos timpul există aevea, excluzând orice deosebire profundă între lumea cum este şi lumea cum apare.

Totuş doctrina kantiană s'a răspândit vertiginos, câştigând aderenţi nu numai în cercul filosofilor, ci mai ales în acel al poeţilor. Literaţii au antene mai fine pentru construcţii temerare, şi nu puteau să refuze simpatia unei inversări a mentalităţii obişnuite, când poezia se înfăţişează de preferinţă ca o imagine răsturnată a realităţii curente. Fără îndoială însă că influenţa cea mai fecundă a filosofiei kantiene, a rămas să fie tot în domeniul filosofic pur, şi fiindcă suntem la teoria timpului se cuvine să arătăm — cum am făcut şi la spaţiu — luminişurile pe care le-a deschis această teorie, în stufărişul dificultăţilor speculative.

Teoria idealităţii timpului înlătură şi dânsa încurcături dintre cele mai serioase, legate de concepţia timpului real. Dacă timpul n'ar fi o simplă formă ideală, ci o realitate în sine, se prezintă inevitabila întrebare: Este timpul ceva substanţial? Până unde poate merge asemănarea cu râul care curge, fără a se mai înturna vreodată, şi în care nu te poţi scălda de două ori? Căci râurile materiale,

---

8 C. r. pure p. 142.

oricât ar semăna cu timpul, totuş îl presupun. Orice succesiune concretă, presupune pentru a fi percepută, ideia preexistentă de timp, aşa că orice scurgere fluidă, din moment ce e substanţială, postulează timpul ca dat. Un timp substanţial este deci o absurditate. Ce este timpul atunci? un fel de vid, un nimic? Dar ce nimic sui generis, care curge în trei etape, trecut, prezent şi viitor? Ei bine, toate aceste dificultăţi dispar de la sine, dacă concepem timpul nu ca o realitate în sine, ci ca o simplă formă a percepţerii noastre, în care orânduim evenimentele, sub formă de succesiune. „Timpul este ce-i drept ceva real, anume forma reală a intuiţiei interne"[9].

Mai sunt însă şi alte dificultăţi care dispar în perspectiva filosofiei kantiene. Un timp infinit care să existe aevea, este foarte greu de conceput. In viitor ar mai merge un timp nelimitat, căci viitorul e veşnic în curs, dar în trecut infinitatea timpului dă naştere la multe probleme insolubile. Aşa trebuie să observăm că dacă timpul ar fi o realitate absolută, atunci noi fiind precedaţi de un timp infinit, ar fi trebuit să se întâmple până acuma, tot ce e posibil a se întâmpla. Poate şi pentru a ocoli această încurcătură un Nietzsche a preconizat ideia reîntoarcerii perpetui, inepuizabilă ca şi timpul infinit. In orice caz încurcătura dispare, dacă socotim infinitatea numai aparentă, decurgând din funcţionarea niciodată suspendată a sensibilităţii noastre. Forma timpului sădită în structura noastră proprie, nu-şi găseşte marginea nici odată câtă vreme continuăm a cugeta.

De asemeni dacă timpul este o formă ideală, s'ar explica mult mai lesne unele fenomene curioase, cum sunt presimţirile, prevederile, cetirile în viitor. Cugetători de primul rang ca James, Bergson, Maeterlinck cred sincer în previziuni. In special când este vorba de evenimente catastrofale, ca moartea fiinţelor iubite, ele se anunţă câteodată anticipat sub formă de halucinări. Maeterlinck recunoaşte dealtfel că previziunile acestea nu servesc la mare lucru, întrucât nu conjură primejdia, căci ceiace trebuie să se întâmple, se întâmplă în mod fatal. Totuş adaogă dânsul: atunci când suntem prevestiţi parcă îndurăm mai uşor

9) C. r. pure p. 74.

loviturile soartei. Surpriza neaşteptată a unui fapt zguduitor ar putea să ne frângă prin bruscheţa ei. Dar chestiunea este: cum să zăreşti un fenomen mai înainte de a se întâmpla dacă succesiunea ar fi în structura lucrurilor? Cu totul altfel se deslează problema dacă timpul nu este o realitate, ci numai un mod subiectiv de percepere omenească.

Dacă în sine lucrurile nu se succed în timp, ele sunt undeva realizate, şi deci susceptibile de-a fi întrezărite, fireşte în momente psihice excepţionale. Trecut, prezent, şi viitor nu sunt bariere absolute, ci distincţii create de conştiinţa noastră. „Obiectele pe cari le intuim nu sunt în sine ceiace prin intuire credem că sunt, nici raporturile lor nu sunt în sine de aşa natură cum ne apar nouă" [10]).

După ce am văzut din expunerea făcută, avantagiile filosofice ale idealităţii timpului, suntem totuş datori să atragem atenţia asupra faptului că mulţi filosofi care admit teoria idealităţii spaţiului, n'o primesc totodată şi pe aceia a idealităţii timpului. Filosofii care combat partea a doua a Esteticei transcendentale, şi desigur cu argumente impresionante, iată ce spun de obicei. Dacă admitem drept adevărată teoria kantiană după care timpul ar fi şi el, ca şi spaţiul, o simplă formă ideală, valabilă numai pentru noi, atunci nu numai lumea fizică, încadrată în spaţiu, ar deveni o aparenţă, dar chiar şi viaţa psihică, isbăvită de spaţiu, dar încadrată de forma timpului, decade şi ea la rang de aparenţă, de fenomen fără valoare absolută. Kant nu ascunde această concluziune, ce loveşte vechea opinie a spiritualiştilor, care dacă admiteau pentru materie, caracterul de simplu fenomen, credeau totuşi că avem despre suflet o intuiţie directă, nemijlocită, sesizându-l aşa cum este în sine. „Determinarea existenţii mele, zice Kant poate avea loc numai în conformitate cu forma simţului intern şi după modul particular în care este dat diversul ce-l leg în intuiţia internă, aşa că eu nu am nici-o cunoaştere despre mine, aşa cum sunt, ci numai aşa cum îmi apar mie însumi" [11]). Aşa dar, după cum la spatele lumei fizice există un lucru în sine inaccesibil, la fel şi dincolo de

---

10) C. r. pure p. 77.
11 C. r. pure p. 153.

viaţa noastră sufletească ar exista o lume de numene, pe care nu le putem cunoaşte.

Mai ales din cauza acestei concluzii derutante, s'au ridicat obiecţii împotriva idealităţii timpului. Să zicem că lumea fizică este într'adevăr o aparenţă şi fiindcă orice aparenţă este o iluzie a *cuiva,* lumea fizică — simplă aparenţă — ar fi iluzia sufletului nostru. Dar viaţa sufletească, dacă şi ea este o aparenţă, a cui iluzie va mai fi? Fundamentul oricărei aparenţe este un suflet percepător. Dar dacă facem şi din el o simplă aparenţă, el va fi aparenţa unei aparenţe, şi aşa la nesfârşit. Ba însăşi lumea materială ajunge aparenţa unei aparenţe, iluzia unei iluziuni.

O altă încurcătură în caz de facem din timp o formă ideală este următoarea. Este foarte greu să ne închipuim că succesiunei fenomenelor, distincţiei între trecut, prezent şi viitor, nu-i corespunde nici un echivalent în lumea lucrurilor în sine. Cum, în realitatea absolută, toate sunt laolaltă? Acolo trecutul, prezentul şi viitorul se află simultan? Ceiace corespunde în lumea lucrurilor în sine cu naşterea, maturitatea şi moartea unei fiinţe, acolo sunt împreună, deodată? Iar dacă suntem siliţi a presupune că succesiunei fenomenelor îi corespunde în numen, ceva asemănător, atunci înseamnă că timpul nu mai este o simplă formă ideală, un cadru exclusiv al fenomenelor sensibile, ci se raportă şi la lucrurile în sine, deci încadrează realitatea absolută. Şi-atunci această realitate ar putea deveni viaţa psihică însăşi. Era convingerea lui Leibniz şi-a tuturor spiritualiştilor în genere. Cu idealitatea spaţiului filosofii se împacă mai lesne, cu excepţia fireşte a materialiştilor, care îşi văd concepţia adânc periclitată de-o teorie care acordă corpurilor fizice numai o existenţă de faţadă.

Bergson caută o eşire abilă din această strâmtoare, printr'o soluţie subtilă intermediară. El distinge două feluri de timp. Timpul matematic, ştiinţific, un fel de obsesie fantomatică şi unidimensională a spaţiului, din care derivă, şi ca atare rămâne o pură idee, un simbol, o schemă artificială. In al doilea rând avem timpul real, subt

forma de durată pură, confundată cu elanul lăuntric, care constitue esența realității ultime[12]).

Alți kantieni se luptă să mențină în întregime Estetica transcendentală. Ei adoptă și teoria idealității timpului. Iar când și-au pus în mod natural întrebarea cum este posibil ca în realitatea absolută să nu-i corespundă nimic succesiunii fenomenale, au încercat să dea răspunsuri cât mai îndemânatice. Depildă Otto Liebmann în opera lui „Zur Analysis der Wirklichkeit" ne dă o imagine destul de ingenioasă în această privință. Pentru a explica cum este posibil acest lucru, straniu la prima vedere, Otto Liebmann face o comparație destul de sugestivă. Dacă am avea mai multe rânduri de dealuri cu o serie de văgăuni între ele și în fiecare scobitură ar vegeta câte un cătun, atunci drumețul, care străbate pe jos aceste meleaguri, este nevoit, pentru a trece prin toate satele, să coboare și să urce rând pe rând fiecare colină, așa dar satele acestea sunt pentru el succesive, deși în ele însele sunt coexistente, ființează simultan. Dar dacă am avea posibilitatea de a le privi din văzduh (pe atunci nu era cunoscut încă avionul) le-am putea cuprinde pe toate dintr'o dată, dintr'o singură privire. Diferenței dintre ante și post din conștiința noastră, când percepem succesiv satele, îi corespunde *ceva* în lucrurile înșile, anume, în acest exemplu, colinele, care ascund vederea celorlalte sate la un moment dat. Insă ceiace îi corespunde succesiunii percepute, la realitățile în sine nu este ceva succesiv, ci despărțiri de altă natură, subiectiv traduse în intervale de timp. Aranjamentul evenimentelor în perceperea succesiunii nu este ceva cu totul arbitrar, ci determinat de ordinea realităților independente, pe care o traducem pe ecranul nostru în forma omenească a succesiunii.

In ce privește motivele care l-au determinat pe Kant să asimileze lumea psihică cu cea materială, situându-le pe amândouă pe acelaș plan al aparențelor, putem bănui următoarele: Una din cauze va fi fost necesitatea de a

---

12) Dealtfel preconizarea unui timp după asemănarea spațiului și-ar putea găsi germenele într'o frază din Kant. „Spațiul este aplicat conceptului de timp însuși, ca model, înfățișindu-l pe acesta din urmă printr'o linie, iar limitele sale (clipele) prin puncte. („Forma" p. 103).

salva libertatea şi odată cu ea şi posibilitatea de a întemeia o viaţă morală severă, în strânsă legătură cu ideia de libertate. In lumea psihică, la fel ca şi în cea fizică, domneşte împletit cu forma timpului un determinism riguros şi deci nu se află loc pentru libertate. Salvarea nu putea fi găsită decât dacă facem din lumea fenomenelor psihice tot o aparenţă, sau tot o realitate de suprafaţă, rămânând ca mai în adânc să fie sediul lucrului în sine, care scapă înţelegerei noastre, dar şi mecanicismului universal. Din acest lucru în sine rămâne să ne vină izbucniri spontane de libertate, solii ale ordinei morale. Numai presupunând că dincolo de realitatea pe care o putem cunoaşte în mod cauzal, determinată conform mecanismului universal, există ceva profund până la care nu pot ajunge înlănţuirile noastre mecaniciste, numai în acest fel putem salva libertatea şi deci şi viaţa morală. „Dacă critica n'a greşit învăţându-ne să considerăm obiectul în două înţelesuri anume ca fenomen şi ca lucru în sine rezultă că aceiaşi voinţă poate fi gândită în ordinea fenomenelor (acţiunile vizibile) ca fiind cu necesitate conformă cu legea naturală şi deci ne liberă, şi totuş pe de altăparte ca aparţinând unui lucru în sine ca nefiind supusă acelei legi, deci ca liberă şi aceasta fără să aibă loc vre-o contrazicere" [13]).

După cum Kant era un moralist auster, mai era şi un spirit profund religios. Şi atunci se gândea ce rămâne cu preştiinţa lui Dumnezeu, dacă timpul ar fi o formă a realităţei absolute, adică dacă spiritul divin se află şi dânsul înlănţuit de vicisitudinele succesiunii. Preştiinţa nu este posibilă decât dacă se poate îmbrăţişa dintr'o singură ochire totalitatea existenţii, gata efectuată. Cele trei momente, trecutul, prezentul şi viitorul se topesc în veşnicie, care rămâne pururea deasupra timpului. Timpul nu este o formă a perfecţiunii definitive, ci a perfectibilităţii treptat. Dumnezeu care este etern, perfect şi atotştiutor este deci deasupra timpului. Prin urmare iată că este posibilă o realitate absolută, dincolo de timp şi dincolo de spaţiu. Ceiace curge în timp şi ceiace se aşterne în spaţiu nu este rădăcina însăşi a existenţii. Kant a răpit ştiinţei subsolul existenţii, răstrân-

---

13) C. r. pure p. 26.

gând-o pe terenul arabil dela suprafaţă. Aşa se explică fraza sa celebră: „am trebuit să înlătur ştiinţa pentru a face loc credinţei"[14]). Căci „nici nu pot presupune Dumnezeu, Libertate şi Nemurire pentru întrebuinţarea practică necesară raţiunii mele, dacă nu-i iau totodată raţiunii mele speculative pretenţia la cunoaşteri exagerate"[15]).

Dar şi fără apel la consideraţii lăturalnice, concepţia lui Kant asupra idealităţii timpului, rămâne destul de plausibilă, cu toate dificultăţile pe care le suscită, şi de care am pomenit. Incurcăturile înlăturate de această teorie, atârnă mai greu de cât acele născute de ea. Şi-apoi să fie aşa de sigur că forma timpului coboară mai adânc şi desvălue mai deplin esenţa realităţii, de cât acea a spaţiului? Personal am exprimat mai de mult părerea că „spaţiul cu aşezarea lui stabilă — care contrastează cu goana eternă a timpului — aduce existenţii unele întregiri şi perfecţionări". „Oricât ar dăinui dâra trecutului şi-ar veni să sporească fosforescenţa clipei actuale, totuş sborul timpului este atât de galopant, încât existenţa pe care el o pecetlueşte, capătă o fluiditate, o destrămare, care-o îndepărtează de imaginea unei existenţe consistente, pline şi desăvârşite". Iar mai departe: „Fireşte nici spaţiul nu poate fi icoana exactă a eternităţilor transcendente, sediu al tuturor perfecţiunilor, mai ales din cauza proprietăţii sale de-a despărţi prea tare obiectul cunoaşterii de subiectul cunoscător. Dar dacă este vorba să avem o imagine mai apropiată de acel eden al eternităţilor incoruptibile şi al tăriilor albastre, apoi aceasta o vom găsi mai puţin în goana fără odihnă şi fără sfârşit a timpului, cât în imensitatea stabilă a unui spaţiu, în care aşa de măreţ se încadrează multicolora pânză a splendorilor naturii"[16]).

In privinţa aceasta e caracteristic că totdeauna Dumnezeu a fost conceput ca deasupra timpului, pe când s'au găsit cugetători — ca bunăoară Newton — care să asimileze dintr'un punct de vedere pe Dumnezeu, cu spaţiul infinit.

---

14) Idem. p. 27.
15) Idem. p. 27.
16) I. Petrovici. „Ceva despre timp şi spaţiu". Revista de Filosofie. Iulie-Septembrie, 1934.

In sfârşit, putem adăoga că dacă în unele privinţe, materia încadrată de spaţiu, pătrunde mai puţin în adâncimi, decât viaţa sufletească, în alte priviri totuş ştiinţa naturii fizice deschide orizonturi mai vaste de cât psihologia. De aceia explorarea fundamentelor existenţii nu se va putea îngrădi niciodată la introspecţiune, ci va trebui să ia în considerare şi rezultatele cercetărilor naturii. Misterul trebue atacat din ambele părţi. In orice caz opinia lui Kant, că nici viaţa sufletească, aşa cum se desfăşoară în albia timpului şi poate tocmai din cauza aceasta, nu este identică cu lucrul în sine, fiind şi dânsa o modalitate de percepere, un aspect al unei viziuni subiective, pare a avea temeiuri serioase, cu toată înfăţişarea ei paradoxală şi cu toată apropierea sa periculoasă de prăpastia contrazicerii.

Ar mai fi de adăogat că ştiinţa contemporană, nu atribue nici dânsa un rang superior timpului, faţă de spaţiu, de şi, lucru recunoscut de altfel şi de Kant, forma timpului are o aplicaţiune mai întinsă de cât spaţiul, răstrâns numai la o faţă a lumii fenomenale.

Fizica cea nouă nu mai separă timpul de spaţiu, ci le împreună în noţiunea unui singur continuum cu *patru* dimensiuni. Savanţii nici nu caută să găsească acestei noţiuni fuzionate, un conţinut intuitiv, tratând-o pur şi simplu ca o realitate matematică, incorporată în formule de algebră" [17]). In schimb spiritele cu înclinări filosofice (De ex.: Maeterlinck în „La vie de l'Espace"), adoptând concepţia cea nouă, consideră timpul intuitiv, ca o percepţie confuză şi imperfectă, a celei de-a patra dimensiuni, care în sine ar fi mai aproape de natura spaţiului. Am citat aceste interpretări, care aparţin unei epoce mult mai târzii, de cât aceia a lui Kant — motiv pentru care nici nu vom stărui asupra ei aicea — numai pentru valoarea ei simptomatică. Interpretând timpul ca imaginea unei dimensiuni spaţiale mai adânci decât cele cunoscute nouă, timpul ne apare ca un ecou de dincolo de spaţiul tridimensional, deci ca un mijloc de pătrundere mai profundă. Dar pe de-altă parte concepând acea misterioasă a patra dimensiune înrudită mai mult cu spaţiul

---

17) Vezi L. Brunschwicg: „Les Ages de l'Intelligence. p. 121.

(şi apărând subt formă de timp numai în cadrul subiectiv al perceperii noastre confuze) rangul spaţiului se ridică iarăşi, măcar principial...

Poate că cel mai rezonabil e să atribuim cu gânditorul german Lipsius şi unuia şi altuia, fără nici o distingere, numeroase elemente subiective, — ceiace e şi în sensul vederilor lui Kant[18].

---

18) Lipsius. Disertaţia t imisă la Congresul de filosofie din Praga, 1934, cu titlul: „Spielen sich die Naturvorgänge in Raume ab?".

# VIII

# Categoriile

In decursul desvoltărilor precedente am folosit în repetate rânduri pentru caracterizarea epistemologiei kantiene expresia de organizare. Am calificat de mai multe ori doctrina lui Kant drept o filosofie a spontaneităţii spiritului omenesc, fiindcă după acest filosof conştiinţa noastră este aceia care organizează datele lumii înconjurătoare. Intelectul nostru introduce ordine în masa haotică şi amorfă de impresii recepţionate prin simţuri. „Dacă fiecare reprezentare în parte ar fi cu totul străină de alta, aşa zicând izolată şi separată de ea, nu s'ar ivi nici când o cunoaştere care este un tot de reprezentări comparate şi unite" [1]). Dar „noi nu ne putem reprezenta ceva ca unit în obiect fără a fi legat acest ceva mai înainte noi înşine" [2]). „Aşa dar spontaneitatea gândirii noastre cere ca diversitatea dată de sensibilitate să fie mai întâi într'un anumit mod parcursă, acceptată şi combinată, pentru a face din ea o cunoaştere. Această acţiune o numesc sinteză" [3]).

Pentru Kant, conştiinţa noastră nici nu se poate mărgini să reflecteze în mod fidel realităţile exterioare cum ar fi vrut empirismul, nici nu poate pretinde să construiască natura concretă, fără experienţă, cum ambiţiona

---

1) C. R. pure, p. 124.
2) Idem p. 122.
3) Idem p. 104.

vechiul raționalism, ci spiritul nostru organizează datele intuitive, în așa fel încât introduce în ele unitate, ordine, armonie. Cu alte cuvinte materialul cunoștinței noastre ne este dat în experiență, iar noi îi dăm din structura noastră spirituală o formă fermă și coherentă. „Diversul reprezentărilor este dat în intuiție, care este numai sensibilă adică nu este decât receptivitate, iar forma acestei intuiții se află apriori în facultatea noastră de cunoaștere" [4]. Cu ajutorul formelor apriorice, spiritul nostru efectuează opera de organizare a experienții, așa că aceste adăogiri ale noastre departe de a fi un isvor de falsificări și de fantasme, care merită să fie cu grijă isgonite, cum cerea empiristul Hume, ele sunt dimpotrivă acele care dau siguranță și creiază obiectivitate cunoștințelor noastre, făcând astfel cu putință să avem în față o natură articulată și stăpânită de legi generale. Impotriva raționaliștilor care făceau din sensibilitate un isvor de cunoaștere inferioară și confuză, în timp ce empiriștii considerau ideile inteligenții ca izvor inepuizabil de iluzii și rătăciri. Kant va stabili că atât sensibilitatea cât și inteligența ne pot da cunoștințe valabile, dar cu o condiție, să lucreze împreună în armonie. „Cunoașterea noastră se naște din două izvoare principale ale minții din care unul este a primi reprezentările (receptivitatea impresiilor), al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări un obiect (spontaneitatea conceptelor), prin cel dintâi ni se dă un obiect, prin cel de al doilea este gândit" [5]. „Intelectul nu poate intui nimic și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorâ cunoștința [6].

Teoria kantiană a formelor transcendentale, dă socoteală mai bine de starea de fapt a științii și se armonizează mult mai satisfăcător cu natura rezultatelor investigației științifice.

Kant avea dreptate să spue: „Derivația empirică nu se poate uni cu realitatea cunoștințelor științifice apriori ce le avem, și anume ale matematicii pure și ale științii naturale generale, și intră deci în contradicție cu faptele" [7].

---

4) C. r. pure, p. 121.
5) C. r. pure, p. 87.
6) C. r. pure, p. 88.
7) C. r. pure, p. 120.

În conţinutul ştiinţii omeneşti, există unele cunoştinţe sigure, necesare, şi apriorice, întrucât stabilirea lor se dispensează de experienţă, într'o foarte largă măsură. Acestea purced din mintea noastră şi sunt presupuse de orice experienţă. Ele nu se reduc însă la tautologii fără valoare, la identităţi sterile, care n'ar constitui nici o îmbogăţire, ci lărgesc orizontul cunoaşterii, aducând noţiunilor determinări care nu derivă nemijlocit din ele, nici nu spun acelaş lucru, doar cu alte cuvinte. Intre cunoştinţele noastre stringente şi necesare, care dăruesc o osatură fermă intuiţiei simţurilor noastre, se găsesc aşa dar judecăţi sintetice, adică judecăţi în care predicatul adaugă ceva nou la conţinutul subiectului.

Judecăţile sintetice sunt singurele cu adevărat creatoare, însă din nefericire isvorul lor firesc este experienţa, marea dar inconstanta noastră învăţătoare. Kant are meritul de-a fi arătat, că există şi judecăţi *sintetice-apriorice*, adică independente de experienţă, îmbogăţind astfel teoria judecăţilor cu o extrem de importantă diviziune nouă [8]).

Opera de organizare a spiritului nostru este începută cu cele două forme apriorice ale sensibilităţii noastre, studiate în Estetica transcendentală. Incadrarea impresiilor diverse, primite dela lucrurile în sine, înlăuntrul tiparelor noastre apriorice, începe chiar din regiunea simţurilor, odată cu aplicarea celor două forme apriorice intuitive: spaţiul şi timpul. Evident însă că această primă organizare a materialului haotic este doar un început de coordonare, este o sistematizare imperfectă, mai mult o limpezire. Spaţiul şi timpul sunt extensive, mai mult risipesc diversele impresii primite pentru a le clarifica, dar nu le unifică. Unificarea nu poate fi extensivă. Organizarea numai începută printr'o simplă operă de lămurire, realizată de către formele apriorice ale spaţiului şi timpului, este continuată de alte forme de pe o treaptă mai înaltă, care duc organizarea până la sfârşit. Să ne închipuim că întreaga operă de organizare ar consta numai din desfăşurarea evenimentelor în forma timpului şi aceia a spaţiului. Imaginea ce-am avea-o atunci despre lume ar fi inconsistentă, fugitivă, un fel de alungare vertiginoasă de impresii lunatice pe ţeava îngustă a timpului şi pe ecranul

---

8) C. r. pure. Introducere, pp. 44—50.

destrămat al spaţiului. Pentruca să avem o lume cu obiecte ferme, consistente, este nevoie să intervie neapărat alte forme — acele ale inteligenţii — care să închege, să articuleze, să solidifice impresiile prea deslânate sau prea fugitive.

Vom pomeni anticipat, cu titlu de exemplu, una din aceste forme ce duc organizarea mai departe, la un grad mai înalt de perfecţionare, pentru a ilustra procesul de solidificare, efectuat prin această nouă serie de tipare. Să luăm de pildă ideia de Substanţă. Numai prin ideia de substanţă — care funcţionează necesar — noi raportăm grupele de senzaţii la ceva permanent, la un suport stabil, la un obiect. Când vorbim de însuşirile corpurilor exterioare, le raportăm la un substrat cu caracter invariabil, la un ciment, la o substanţă. Insuşirile obiectelor nu sunt decât modificări ale substanţei. Câte-odată ideia de substanţă are un rol şi mai fundamental, făcând posibilă conştiinţa a chiar formelor sensibilităţii, cel puţin a uneia din ele: intuiţia timpului. Graţie conceptului de substanţă nu numai că reuşim a închega impresiile disparate, în unităţi trainice, dar numai datorită dispozitivelor substanţii, noi putem cu adevărat percepe şi determina curgerea timpului. Timpul este o eternă alunecare, o necontenită mobilitate, care nu ni se poate face observată, decât numai în raport cu ceva permanent, stabil. Nu ne putem da seama de ceiace veşnic trece, decât doar în comparaţie cu ceva care rămâne. Acest ceva persistent purcede tocmai din exerciţiul ideii de substanţă, în raport cu care numai putem determina neîntrerupta alergare a timpului. Iar ideia de substanţă nu ne poate fi dată după Kant prin simţuri, ci rămâne să fie o formă apriorică, un calapod structural, dintr'un etaj superior al spiritului nostru.

Dacă cele două forme apriorice ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, încep numai opera de organizare a naturii, acelea care desăvârşesc această operaţie sunt alte două grupe de forme apriorice: categoriile inteligenţii şi ideile raţiunii. Cu aceasta Kant urmează repartiţia psihologică admisă în vremea sa. Pe atunci facultatea noastră de cunoaştere era, cum am spus, împărţită în trei funcţiuni deosebite: simţurile, inteligenţa şi raţiunea, aceasta din urmă fiind un fel de supra inteligenţă, de şi fără caracter mistic, ci tot dialectic şi raţionalist. Desigur unei

asemenea clasificări psihologice în aceste trei mari rafturi, i se pot aduce numeroase obiecţii din punctul de vedere al psihologiei contemporane. In orice caz i s'ar putea reproşa lui Kant că n'a fost un inovator, un deschizător de drumuri, în domeniul psihologiei, cum fusese de pildă Descartes în minunatul său tratat asupra pasiunilor sau tot aşa un Spinoza, iar în timpurile noastre un Bergson. Nici matematician creator ca Leibniz, nici fizician genial ca Newton, şi — cu toate observaţiile fine risipite prin cursurile lui de antropologie — nici psiholog însemnat ca Descartes, în schimb Kant a fost un critic incomparabil şi un epistemolog revoluţionar. El ne-a lăsat o genială operă de filosofie pură, chiar dacă acea latură a creaţiei sale, care se razimă pe date de psihologie, e ceva mai precară. Noroc că împrumuturile pe care Kant le-a făcut Psihologiei timpului său, nu sunt de-o însemnătate fundamentală pentru construcţia sa filosofică, privind mai mult aranjamente exterioare, care s'au putut deteriora fără să ameninţe trăinicia clădirei.

Abordăm acum o nouă parte din Critica raţiunii pure, Analitica transcendentală, care e prima jumătate a Logicei transcendentale. Numele acesteia din urmă ne obligă să arătăm care ar fi raporturile ei cu logica tradiţională, sau în ce fel a lărgit-o pe aceasta, care se mărginea de veacuri la cele trei paragrafe cu viză aristotelică: teoria noţiunilor, a judecăţilor şi a silogismului. Este drept că şi Bacon încercase să completeze vechea logică aristotelică, adăugându-i metodologia. Dar Kant aduce o altă lărgire a logicei, şi cu mult mai importantă. In logica transcendentală Kant enumeră formele apriorice cu ajutorul cărora inteligenţa noastră *constituie* natura, organizează lumea experienţii, adică se ocupă cu formele apriorice care participă la geneza existenţii înconjurătoare. Să insistăm puţin pentru a înlătura vre'o confuzie eventuală. Şi logica formală (acea a tradiţiei) cum arată chiar numele, se ocupă tot de forme, dar care trebuesc riguros despărţite de formele logicei transcendentale. Logica formală ia ca punct de plecare, realitatea gata înfăptuită, deplin efectuată, prin nu importă ce proces. Acestei realităţi îi păzeşte consequenţa, arătând că odată ce există, ea trebue în mod necesar să primească anumite determinări şi să nu aibă altele. Odată ce există *A* el trebue să

fie sau *B* sau *non-B*, însă în nici un caz şi una şi alta, în acelaş timp şi sub acelaş raport. Logica formală nu se amestecă în structura concretă a lucrurilor, şi cu toate că şi ea distinge în natură, obiecte, stări, însuşiri, relaţii, ea le constată, le socoteşte şi exprimă legătura dintre ele, dar nu contribue cu nimica la geneza şi constituirea lor. După Kant intelectul nostru nu posedă numai principii abstracte de logică formală, care veghează la buna ordine a lucrurilor, dar nu o creiază. Osebit de acestea, inteligenţa mai cuprinde şi forme transcendentale, care continuă opera formelor sensibilităţii, construind lumea fenomenelor aşa fel încât să alcătuiască nu un amalgam de impresii schimbătoare şi variabile de la om la om, ci o singură lume pentru toate conştiinţele, sub forma unei realităţi solide, şi cârmuită de legi constante. Geneza naturii organizate, este condiţionată de participarea acestor forme. Legile naturii sunt reflexul legilor spiritului nostru dar care nu se mai recunosc sub scoarţa materială a lucrurilor, subt care s'au deghizat. Din cauza aceasta legile naturii, în înfăţişarea lor concretă nu pot fi deduse din minte, ci stabilite numai empiric; însă acea parte mai generală a osaturii lumii înconjurătoare, care reprezintă participarea nealterată şi neîndoioasă a intelectului nostru, aceasta poate fi cunoscută apriori. Tot ce putem stabili şi cunoaşte apriori despre natură, rămâne să alcătuiască după Kant o disciplină, ce poate primi numele de metafizică, cu prefacerea fundamentală a vechiului ei sens.

Aşa dar inteligenţa noastră posedă o zestre de forme apriorice, pe care Kant le numeşte categorii, cu termenul împrumutat dela Aristotel, dar cu semnificaţia întrucâtva schimbată. In fixarea tabelei de categorii, Kant caută un principiu director, folosindu-se de clasificarea judecăţilor din logica formală. Acţiunea formelor noastre apriorice constă într'o operă de unificare, de sinteză a diversităţii înregistrată în experienţă. Dar o judecată este tocmai stabilirea unei legături, schema unei sinteze. Judecata este un act al spiritului nostru prin care reunim într'o singură gândire mai multe reprezentări. Deaceia Kant se călăuzeşte ca de un fir conducător în găsirea categoriilor, de felurile de judecăţi, stabilite de logica formală. "Spre a găsi un asemenea principiu am pornit în căutarea unui act al intelectului care să cuprindă pe

toate celelalte şi care să nu se distingă decât prin diversele modificări sau momente prin care supune multiplicitatea reprezentării sub unitatea gândirii în general. Am găsit astfel că acest act al intelectului este judecata. In privința ei aveam la îndemână munca deja gata deşi nu lipsită de greşeli a logicienilor: ea mi-a dat putința să alcătuiesc o tablă complectă a funcțiunilor pure ale intelectului care erau însă nedeterminate încă în raport cu obiectele"[9]. „Funcțiunile intelectului pot fi aflate toate dacă putem expune în mod complect funcțiunile unității în judecăți"[10]. Prin aceasta Kant găseşte şi o suprafață de atingere între operațiile logicei formale şi funcțiile logicei transcendentale, realizând măcar aci o vagă unitate a spiritului, divizat în prea multe despărțăminte.

După cum se ştie, judecățile se împart în patru mari diviziuni, din patru puncte de vedere, după: cantitate calitate, relație şi modalitate. Aceste patru rubrici de judecăți instituite de logica formală vor deveni pentru Kant tot atâtea rubrici de categorii. Şi cum în fiecare din cele patru clase de judecăți există în chip simetric câte trei spețe, vom avea pe baza acestei echivalențe un total de 12 categorii. Iată-le în grupe de câte trei:

| | *Judecăți formale* | *Categorii* |
|---|---|---|
| | Universale | Unitate |
| Cantitate | Particulare | Pluralitate |
| | Singulare | Totalitate |

Judecăților universale în care subiectul este luat în întregimea sferei sale le corespunde categoria unității. Judecățile particulare în care subiectul este luat parțial conduc la categoria pluralității. Judecățile singulare al căror subiect este un lucru unic, dau naştere categoriei totalității. Orice realitate pentru a fi gândită din punct de vedere cantitativ trebuie să se insereze în una din aceste trei categorii să fie adică ori o unitate, ori o pluralitate, ori o totalitate. Orice existență pentru a putea fi accesibilă spiritului nostru din punct de vedere cantitativ trebuie să intre în unul din aceste trei tipare obligatorii.

---

9) Prol. p. 115.
10) C. R. pure, p. 99.

Din punct de vedere calitativ vom avea iarăşi trei speţe de categorii, paralele cu cele trei feluri de judecăţi calitative:

| | *Judecăţi formale* | *Categorii* |
|---|---|---|
| Calitate | Afirmative | Realitate |
| | Negative | Negaţie |
| | Indefinite | Limitaţie |

Trebuie să atragem aici atenţia asupra faptului că cel de al treilea fel de judecată calitativă, judecăţile limitative precum şi cel de al treilea fel de judecată cantitativă, judecăţile singulare, sunt admise ca forme aparte numai de către unii logicieni, nu de toţi. Judecăţile singulare ar fi acelea la care subiectul este un exemplar individual, de pildă Ştefan cel Mare a fost domnul Moldovei, dar ele se comportă în operaţia logică întocmai ca cele universale. Judecăţile indefinite sunt din punct de vedere formal afirmative însă din punctul de vedere al conţinutului negative. De ex.: Sufletul este indivizibil, Spaţiul este nesubstanţial. Aceste judecăţi care se caracterizează prin afirmarea unei lipse, de unde Beno Erdmann le denumeşte negaţii mijlocite nu reprezintă ca formă o speţă deosebită. Şi Kant e în fond de părere că sub raportul formal, speţele în chestiune nu sunt fundamentale, dar le consideră totuş importante pentru ecoul lor, în domeniul formelor transcendentale, în şiragul categoriilor[11]. Am avea o primă mărturie preţioasă, de şi destul de acoperită, că acea corespondenţă între categoriile transcendentale şi grupările judecăţilor logice, nu e tocmai perfectă, fiind pe alocuri forţată.

A treia rubrică de categorii din doctrina kantiană este cea mai importantă căci cuprinde formele de unificare de căpetenie. Şi aici Kant ar fi vrut să pună în legătură cele trei feluri de judecăţi de relaţie, cu cele trei categorii ale relaţiei după cum urmează:

| | *Judecăţile formale* | *Categorii* |
|---|---|---|
| Relaţie | Categorice | Substanţă-accident |
| | Ipotetice | Cauză-efect |
| | Disjunctive | Reciprocitate |

11) C. R. pure, pp. 100—102

Ce-i drept există trei feluri de judecăţi de relaţie şi Kant ar vrea să demonstreze cum le corespunde cele trei categorii de relaţie. Astfel primele judecăţi logice din această rubrică judecăţile categorice, stabilesc între subiect şi predicat o legătură analoagă cu ceiace este raportul de inherenţă dintre substanţă şi accidentele ei. Apoi cauza este faţă de efect, ceiace ar fi subiectul faţă de predicat într'o judecată ipotetică. Iar judecăţilor disjunctive în care subiectului îi poate conveni unul din două predicate opuse, le corespunde categoria reciprocităţii, după care nu numai cauza acţionează asupra efectului dar şi efectul, exercită o influenţă asupra cauzei. De data aceasta corespondenţa celor două coloane, pare destul de artificială. Nu se poate stabili nici cât la cele două rubrici precedente, o corelaţie strânsă între judecăţile formale ale logicei tradiţionale şi categorii.

Dar categoriile din rubrica a treia — independent de chestiunea paralelismului — sunt unelte de unificare de o importanţă deosebită. In special categoria substanţei şi cea a cauzalităţii, sunt fără asemănare însemnate, alcătuind cei doi stâlpi de bază ai ştiinţei noastre. In mod constant şi necesar concepem că orice fenomen are un substrat, că toate însuşirile obiectelor nu sunt decât modificări pasagere ale unei substanţe în sine statornică. Schimbările percepute nu sunt de cât accidentele unei substanţe, invariabilă în adânc. La fel de obligatoriu mintea noastră înserează orice fenomen sub categoria cauzalităţii. Nimic nu este întâmplător, ci oricare apariţie trebue să fie considerată ca un efect provocat de o cauză. Când nu numai cauza exercită o acţiune asupra efectului, dar şi efectul exercită reacţiune egală asupra cauzei, avem ceiace se numeşte acţiune reciprocă, sau categoria reciprocităţii. De pildă când o bilă de biliard pune în mişcare altă bilă, prima rămâne adesea pe loc, datorită contra reacţiunei exercitată de bila pe care a împins-o înainte. Sau când împingem o căruţă, pentru a-i învinge rezistenţa, trebuie să ne înclinăm. Contrareacţiunea obstacolului pe care îl întâmpinăm, ne face să ne îndoim şi să căutăm un sprijin care să ne susţină. Deaceia n'am putea împinge o căruţă dacă ne aflăm înlăuntrul ei, căci acţiunea pe care am exercita-o împingând cu mâinile înainte, din pricina contrareacţiunii picioarelor care împing în sens invers,

rămâne pe deplin anulată. Această categorie a reciprocității n'are însă o valoare la fel de universală ca celelalte două categorii de relație.

Insfârşit, mai avem trei categorii din punctul de vedere al modalității, iarăşi paralele cu judecățile respective din logica formală, aşa după cum se vede din tabloul pe care îl dăm mai jos:

| | *Judecăți formale* | *Categorii* |
|---|---|---|
| | Problematice | Posibilitate |
| Modalitate | Asertorice | Existență |
| | Apodictice | Necesitate |

Kant ne mai atrage atenția ca să observăm o simetrie particulară în grupele celor două şiraguri paralele, nu numai că în fiecare rubrică se află trei judecăți formale, cărora le corespund trei categorii, dar primul termen al fiecărei clase exprimă o condițiune, al doilea termen exprimă un condiționat, iar al treilea rezultă din îmbinarea condițiunii cu condiționatul. Astfel în prima rubrică am avut întâi unitatea, care este condițiunea pluralității, iar totalitatea nu este decât pluralitatea considerată ca o unitate. Limitația nu este decât afirmarea combinată cu negația. Sau la ultima rubrică posibilitatea ar fi condițiunea existenții, iar necesitatea nu este decât o existență care e dată chiar prin posibilitatea ei. Această clasificație tripartită a judecăților şi a categoriilor, — cu simetria ei cam artificială — i-a servit probabil lui Hegel ca inspirație pentru faimoasa lui teorie a triadelor, teză, antiteză şi sinteză. Ceia ce la Kant fusese un ornament accesoriu şi de-aceia inofensiv, la urmaşul lui devine coloana vertebrală a întregului sistem.

Teoria kantiană a celor douăsprezece categorii, a fost în decursul timpului supusă la o critică din cele mai severe. S'a spus că ar fi prea multe şi că stabilirea lor are un caracter de artificialitate scolastică. Schopenhauer, cu toată admirația sa pentru Kant, nu va păstra din ele decât doar cauzalitatea, menținând-o alături de aprioritatea spațiului şi timpului. In forma aceasta a trecut Kant şi în cultura românească, unde multă vreme s'a neglijat eşafodajul categoriilor, afară de cât îngăduise Schopenhauer. Alți filosofi mai târziu au sporit din nou tabela

categoriilor alcătuind-o în mod personal, ca Ed. von Hartmann, Windelband, Renouvier. Aci, în expunerea noastră, unde avem a ne ţine de Kant, fără ca bine înţeles să putem consemna toate detaliile doctrinei, cred că va trebui să ne oprim cel puţin la două din categoriile sale, atât pentru însemnătatea lor constitutivă, cât şi pentru înoirile fundamentale cu care au rămas, trecând prin geniul lui Kant. Acestea sunt *cauzalitatea* şi *substanţa,* forme universale ale elaborării ştiinţifice, contopite în plămada lumii cunoscute nouă.

Dacă aruncăm o ochire în istoria filosofiei, constatăm că nu toţi cugetătorii au conceput în acelaş fel, aceste două noţiuni capitale, care formează temelia ştiinţei noastre. Să începem cu substanţa. Nu putem face abstracţie în această privire retrospectivă de cel d'intâiu gânditor care a examinat critic ideia de substanţă şi care a fost Aristotel. După el substanţa se confundă cu existenţa individuală, sau se numeşte substanţă, ceiace într'o judecată logică serveşte totdeauna numai ca subiect şi nici odată ca predicat. De exemplu în propoziţiunea: apa curge, apa fiind subiect este o substanţă, pe când curge fiind predicat derivă din substanţă, este o proprietate a ei. Insuşirile şi acţiunile exprimate de obicei prin adjective şi verbe se găsesc într'o substanţă, care se exprimă printr'un substantiv. Subiectul unei judecăţi nu poate fi niciodată o însuşire sau o acţiune, ci numai un obiect. Cum însă orice obiect este ceva individual, înseamnă că pentru Aristotel substanţele vor fi şi ele individuale.

Sărind peste alte concepţii mai puţin interesante, găsim mai târziu părerea că substanţa este ceiace garantează unicitatea obiectului. Intr'adevăr însuşirile unui obiect variază neîncetat. De pildă omul se transformă mereu, se preschimbă necontenit. Şi totuş orice făptură, cu toate modificările continui suferite la fiecare pas, îşi păstrează cu toate acestea identitatea şi unicitatea sa. Sub straiul tuturor schimbărilor rămâne totdeauna ceva permanent. La lucrurile neînsufleţite mai cu seamă, această unicitate se traduce prin cantitatea lor constantă care se găseşte la capătul tuturor transformărilor, şi care ar rămâne stranie fără ideia de substanţă neschimbătoare.

Mai târziu, precizându-se mai tare acea concepţie, la început elastică, s'a înţeles prin substanţă suportul lăuntric,

substratul invizibil, cimentul ocult al însuşirilor disparate ale unui corp. Un corp nu se poate reduce la suma însuşirilor sale, chiar dacă acestea nu sunt prea schimbătoare, el conţinând un plus, necesar de conceput chiar dacă nu apare. De pildă aurul are anumite însuşiri bine stabilite. El este un metal de culoare galbenă, strălucitor, bun conducător de căldură şi electricitate. Dar aurul în spiritul omenesc, are, după părerea unora, peste aceste însuşiri şi peste suma lor, un substrat mai adânc, substratul care le posedă şi în care se înserează acele însuşiri, subt formă de atribute, pe care dânsul le unifică şi le domină. In calitate de subiect al atributelor sale, corpul are o substanţă unică şi nevăzută, care trebue admisă cu necesitate.

Unii filosofi au mers şi mai departe, zicând că substanţa ar fi esenţa intimă şi ultimă a realităţii. Fenomenele în afară de însuşirile şi modificările lor aparente, posedă o natură ultimă şi eternă, substanţa, *care există prin ea însăşi, fără să presupună vre'o altă realitate de care să atârne.*

Impotriva unor atari concepţii, au protestat cu toată vigoarea filosofii empirişti englezi, cu excepţia lui John Locke care admite vag ideia de substanţă. Dar Berkeley şi mai ales David Hume s'au ridicat energic în contra acestei idei. Pentru ei substanţa nu este decât o simplă fantasmagorie. De fapt substanţa nu ne este dată nicăiri, în nici o experienţă. In realitate ceiace ni se dă în experienţa noastră, sunt numai grupe de senzaţii, asociaţii de calităţi. Ideia de ciment care să lege calităţile lucrurilor sau datele senzaţiilor într'un obiect, este o invenţie de a noastră şi noi ne înşelăm când credem că-i corespunde aevea o realitate echivalentă. Credinţa că la spatele grupurilor de senzaţii, se află o substanţă care le încheagă, că se găseşte un substrat care să poarte însuşirile — cum poartă corpul o haină — este numai opera unei deprinderi psihologice inveterate, se datoreşte unor habitudini subiective. Ne-am obişnuit să percepem în mod constant, anumite grupuri şi impresii sensibile. Repetarea îndelungată a aceloraşi asociaţii de calităţi înmănunchiate, a dat naştere unei obişnuinţe mintale, care a zămislit ideia unei legături statornice, garantate de cimentul unui substrat unic. Aşa dar de aicea a luat naştere ideia de substrat

ascuns, de substanță care asigură constanța grupelor de senzații. Dar această ideie de substanță este — după empiriștii englezi — o construcție imaginară, o ficțiune fără fundament. Ne având nici o valabilitate obiectivă, ca una care nu se întemeiază pe fapte sigure, ci isvorăște dintr'un proces subiectiv, ea trebuește înlăturată, urmând soarta tuturor prejudecăților, cărora le-a sosit ciasul isgonirei.

In acest moment critic apare Kant. Și el crede de asemeni că nu există în realitate un suport invizibil, o substanță ocultă, care să înglobeze mănunchiurile de impresii într'un obiect permanent și unitar. Căci legătura în fenomene este doar opera noastră. Dar ideia de substanță nu este după el pur subiectivă, lipsită de orice valoare reală, cum vrea să arate David Hume. Ideia de substanță este după Kant o formă apriorică, un concept pur al intelectului nostru, și ca atare departe de a fi efectul subiectiv al unor asociații mecanice întâmplătoare, ea este dimpotrivă o formă intelectuală care dă obiectivitate cunoștințelor noastre. Substanța nu-și primește valabilitatea nici dela vre'o potrivire cu ceiace există ca substrat real al obiectelor. „Judecățile de experiență vor primi valoarea obiectivă nu dela cunoștința imediată a obiectului (căci această cunoștință este imposibilă) ci numai dela condiția care dă valoarea universală judecăților empirice și care nu se întemeiază niciodată pe condiții empirice ci pe un concept pur al intelectului" [12]). Așa dar substanța este un fundament aprioric al cunoștinței noastre omenești. In acest fel Kant este adversarul hotărât al lui David Hume care nu credea în posibilitatea unor cunoștințe apriorice valabile.

Dar Kant se desparte în concepția sa asupra substanței nu numai de empiriști ci totodată el se opune și față de acei filosofi raționaliști care confundă substanța cu substratul ultim, cu esența realității. Căci substanța nu este, pentru Kant, tot una cu lucrul în sine, cu existența primordială. Ideia de substanță este numai o simplă formă apriorică a spiritului nostru, cu ajutorul căreia noi doar organizăm impresiile diverse, venite dela lucrurile în sine. Substanța este o formă ideală, proprie numai structurii intelectului nostru, așa că n'are nici un rost să trecem la

12) Prol. p. 80.

aplicarea ei în transcendent. Nu putem spune despre lucrurile transcendente dacă sunt sau nu substanţe, şi ce fel de substanţe sunt, căci „aplicarea transcendentală a categoriilor nu este de fapt nici-o aplicare şi n'are nici-un obiect determinat sau chiar numai determinabil după formă" [13]). Insă ideia de substanţă rămâne o formă de unificare a fenomenelor, adică ea are un sens real în uzajul ei empiric, o valoare obiectivă în experienţă. „Valabilitatea obiectivă a categoriilor ca concepte apriori se întemeiază pe faptul că numai prin ele este posibilă experienţa (după forma gândirii) deoarece numai cu ajutorul lor poate fi gândit în general un obiect al experienţii" [14]).

Ar mai fi să subliniem şi deosebirea profundă dintre Kant şi Aristotel. Pentru ultimul, substanţa fiind *individuală* nu decurgea din forma obiectului ci din materia lui; pentru Kant substanţa e o formă generală, materia fiind şi după dânsul adevărata generatoare de individual. De altfel între aceşti doi cugetători mai rămâne şi cealaltă diferenţă esenţială: filosoful antic vede lucrurile pe planul transsubiectiv, celalt filosof înlăuntrul subiectului.

Păşim acum la examinarea celui de al doilea stâlp al ştiinţei noastre, de o importanţă poate şi mai covârşitoare, anume cauzalitatea. După filosofii raţionalişti între cauză şi efect există o legătură necesară, asemănătoare deducerii strânse a concluziei din premisele unui silogism. Dimpotrivă filosofii empirişti, în special cei englezi, susţin concepţia după care nimeni nu poate şi nicăiri nu se poate găsi în experienţă o astfel de legătură necesară între cauză şi efect. In realitate constatăm doar o succesiune regulată, mai mult sau mai puţin constantă, între fenomene, cu oarecare probabilitate de a se repeta şi în viitor. De fapt noi aflăm din experienţă doar că dilatarea urmează de obicei după căldură, dar nu percepem nicăiri necesitatea ca acţiunea căldurii să producă fără greş efectul dilatării. Nexul cauzal este aşadar şi el o ideie subiectivă greşită, ca şi ideia de substanţă. Ideia de cauzalitate este şi ea datorită unui proces psihologic de obişnuinţă şi ca atare are o natură pur subiectivă. Ne-am deprins ca oridecâteori apare un fenomen A să aşteptăm să apară fenomenul B, dar a-

---

13) C. R. pure, p. 248.
14) C. R. pure, p. 119.

ceastă legătură este numai probabilă, şi de loc necesară, nu se bazează pe nimic obiectiv. Nu avem deci nici un fel de garanţie că raporturile constante, observate până acum în experienţă, se vor reproduce în mod identic şi în viitor. Acesta este apogeul filosofiei empiriste, în consecinţele ei sceptice, măestrit exprimate sub pana lui David Hume, ale cărui idei făceau imposibilă orice certitudine ştiinţifică. Kant inpregnat puternic de ştiinţa riguroasă a lui Newton, va interveni cu toată vigoarea pentru a preîntâmpina prăbuşirea ştiinţei.

Prin urmare după raţionalişti legătura cauzală este un nex necesar care leagă indisolubil efectul de cauză, pe când după empirişti este vorba numai de o legătură subiectivă, produsă printr'o repeţire, care anunţă cel mult o succesiune regulată. Kant în concepţia sa restabileşte o poziţie intermediară, dar tot odată nouă şi fecundă: vrea mai întâi să salveze cât mai mult posibil din necesitatea logică a legăturii cauzale, şi'n al doilea rând s'o lase şi în dependinţă de indicaţiile experienţii. După el între cauză şi efect nu există o legătură necesară, care ar decurge din natura obiectelor, dar nu este nici o aşteptare subiectivă, născută din obişnuinţa de-a vedea anume fenomene succedându-se regulat. „Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care e posibil de scos o regulă, după care ceva se întâmplă în mod obişnuit, dar nici odată în mod necesar. Conceptul cauzei sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârşire aprioric în intelect, sau ar trebui abandonat cu totul ca pe o simplă iluzie, căci acest concept cere neapărat ca ceva A să fie în aşa fel încât altceva B să urmeze în mod necesar" [15]).

Soluţia kantiană este în legătură cu toată teoria apriorităţii. Trebuie să vedem, spune Kant, înainte de a ne preocupa de raporturile reale dintre lucruri, ce se petrece înăuntrul subiectului gânditor, de care cunoştinţa noastră nu se poate detaşa în nici într'un chip. Greşeala amândorura din cele două doctrine contrarii este că au făcut ambele abstracţie de subiectul cugetător, au omis raportarea cunoştinţelor noastre la spiritul în care le găsim. Dar obiectele cunoscute nu se pot disloca, fără a se irosi prin această separare, de subiectul care le cunoaşte. Dea-

---

15) C. R. pure, p. 117.

ceia o legătură necesară între cauză şi efect, nu trebuieşte să o căutăm în natura lucrurilor însele, acestea în esenţa lor intimă fiindu-ne necunoscute, ci în formele apriorice cu ajutorul cărora spiritul nostru organizează obiectele experienţii, lumea fenomenelor. Legăturile necesare nu ne pot veni din altă parte decât de la propria noastră operă de legislaţie a naturii. Dacă analizăm ce se petrece în interiorul spiritului nostru, ne vom da seama că ideia de cauzalitate nu rezultă din acţiunea creatoare a lucrurilor însele, dar nici nu este pe dealtă parte o ideie fictivă, ci una din formele apriorice şi transcendentale ale intelectului nostru pe care o impunem materialului sensibil, pentru a-i da o rânduială organică şi inteligibilă. „Categoriile sunt concepte care prescriu apriori legi fenomenelor, deci naturii ca totalitate a fenomenelor"[16]). Ca şi ideia de substanţă, ideia de cauzalitate se bucură de un realism empiric, adică de o valoare obiectivă înlăuntrul domeniului experienţii căci „numai prin faptul că noi supunem succesiunea fenomenelor, deci toată schimbarea legii cauzalităţii, e posibilă experienţa însăşi"[17]). Dar o caracterizează şi un idealism transcendental, adică nu se poate aplica dincolo de obiectele simţurilor noastre[18]).

---

16) C. R. pure, p. 158.

17) C. R. pure, p. 204.

18) Mai merită măcar câteva cuvinte speciale, într'o anumită privinţă, categoria „existenţă" din ultima clasă de categorii. Kant făcând din existenţă o formă apriorică, aplicabilă ca toate celelalte numai fenomenelor sensibile, urmează că despre „lucrul în sine" nu putem afirma *că există*. Deaci a isvorât printre discipolii lui Kant, acea direcţie hiperidealistă, care şterge cu totul din doctrină, lucrul în sine. De fapt în strictă logică nu-l putem nici înlătura, negaţia fiind şi dânsa „o categorie", aplicabilă deci numai fenomenelor.

Ar trebui atunci să spunem că numenul se află de-o potrivă dincolo de existenţă şi neant, — un fel de supraexistenţă, pe care fireşte nu ne-o putem imagina, dar în orice caz stă mai aproape de pozitiv, decât de negativ. Au fost doar şi teologi impregnaţi de suflul divinităţii, care au afirmat totuş că nu se poate spune de Dumnezeu că „există", — fireşte e vorba de „există" în sens fenomenal.

Fixarea „existenţii" pe planul fenomenelor a mai avut o urmare importantă: cu toată structura subiectivă a cunoştinţii, nici odată nu s'a spus de Kant, ceiace s'a zis de Schopenhauer, că a făcut din lume un *vis*. Şi totuş la Schopenhauer „lucrul în sine" se află mai *aproape* de lumea reprezentărilor noastre, decât la Kant, unde

Cele douăsprezece categorii kantiene continuă opera de organizare a naturii, de coordonare a datelor lumii experimentale. E bine să remarcăm încă odată că numai după intrarea în funcțiune a acestor forme apriorice și transcendentale se poate vorbi de o unitate în lumea înconjurătoare, se poate spune că există o natură. „Intelectul pur este prin categorii legea unității sintetice a tuturor fenomenelor și prin acest fapt el face posibilă mai întâi și dela origină experiența după forma ei" 19). Numai în acest caz avem o garanție serioasă că toate capetele cugetătoare au în vedere aceiași lume, una singură și obiectivă. Atâta vreme cât rămânem în lumea sensibilă, neorganizată de formele necesare ale intelectului, putem spune că pentru fiecine există o lume aparte, întrucât impresiile sensibile, senzațiile, sunt deosebite, individuale, subiective; însă din moment ce introducem materialul flotant și variabil, în categoriile inteligenții, care sunt impersonale și obiective, de atunci putem spune că avem în fața noastră o lume unitară, și pentru toți valabilă. „Regulele intelectului nu numai că sunt apriori adevărate ci sunt chiar izvorul a tot adevărul, prin faptul că conțin în sine principiul posibilității experienței ca totalitate, a oricărei cunoașteri în care ne-ar putea fi date obiecte" 20). Senzațiile individuale și variabile odată prelucrate în tiparele noastre organizatoare, devin universal valabile, capătă un caracter obiectiv.

Pentru a asigura mai temeinic această obiectivitate Kant distinge în afară de conștiințele individuale, empirice, și o „conștiință în genere" „Bewusstsein überhaupt", o funcțiune comună, una singură la toți oamenii și în toate timpurile, de care tocmai atârnă categoriile, ca de o condiție transcendentală, împărtășindu-se astfel din caracterul ei de universalitate.

---

distanța e nemărginită, așa că mai pe drept s'ar putea aicea spune că percepem năluciri. Insă — osebit de faptul că Schopenhauer denumește el însuș, în stilul său poetic, lumea înconjurătoare un vis — mai vine și considerația că acest filosof așează existența autentică pe planul „lucrului în sine", în timp ce la Kant ea e situată pe planul fenomenelor. In consecință pe când la Schopenhauer lumea simțurilor e o existență precară și iluzorie, la Kant ea rămâne — prin acea extensiune a categoriilor — existența propriu zisă.

19) C. R. pure, p. 161.

20) C. R. pure, p. 241.

„Numai prin faptul, spune Kant, că eu pot concepe diversitatea reprezentărilor într'o conştiinţă în general, eu le numesc pe toate reprezentările mele, căci altfel eu aşi avea un eu diferit şi atât de multicolor câte reprezentări am, de care sunt conştient" [21]). „Nu pot avea loc cunoaşteri în noi nici legătura şi unitatea lor între olaltă, fără de acea unitate a conştiinţei care precedează toate datele intuiţiilor şi în raport cu care numai toată reprezentarea de obiecte este posibilă. Această conştiinţă neschimbată, pură şi originară, o numesc apercepţie transcendentală... Unitatea numerică a acestei apercepţii stă deci apriori la baza tuturor conceptelor tot aşa cum diversitatea spaţiului şi timpului stă la baza intuiţiilor sensibilităţii" [22]). „Unitatea sintetică a apercepţiei e punctul cel mai înalt de care trebue să fixăm toată întrebuinţarea intelectului, ba chiar toată logica şi după ea filosofia transcendentală, ba încă această facultate este intelectul însăşi" [23]). „O diversitate cuprinsă într'o intuiţie pe care o numesc a mea, e reprezentată prin sinteza intelectului ca aparţinând unităţii *necesare* a conştiinţei de sine, şi aceasta se înfăptuieşte prin categorie" [24]).

Aşa dar categoriile nu sunt decât mijloace constante cu ajutorul cărora conştiinţa în genere unifică diversitatea din intuiţiile sensibile pentru a constitui obiecte inteligibile, susceptibile de a fi gândite. Şi atunci lumea înserată în categoriile noastre este o lume obiectivă şi universal valabilă. Legile imprimate naturii nu sunt însă legile subiective ale unui singur individ, ci sunt legile comune tuturor oamenilor, fiindcă acea conştiinţă care stă la baza posibilităţii unificării fenomenelor este una singură şi deci mai presus de diversificarea indivizilor în timp şi în spaţiu.

Cu aceasta se simplifică şi teoria adevărului. Inainte de Kant se credea drept adevărat, în concordanţă cu opinia comună, ceiace corespunde cu lumea din afară. Insă Kant arată că este imposibil să exercităm vreun control în ce priveşte potrivirea cunoştinţelor noastre cu obiectele reale. „Despre adevărul cunoaşterii

---

21) C. R. pure, p. 126.
22) C. R. pure, p. 136.
23) C. R. pure, p. 126.
24) C. R. pure, p. 137.

după materie (conţinut) nu se poate cere un criteriu general deoarece el este în sine însuşi contradictoriu" [25]). „Adevărul şi eroarea nu privesc decât întrebuinţarea reprezentărilor sensibile de către intelect nu şi origina lor" [26]). Criteriul kantian al adevărului ar fi acordul unei cunoaşteri, cu legile generale şi formale ale intelectului, condiţie mai mult negativă, sau cu o formulă mai cuprinzătoare ar fi coincidarea conştiinţii individuale, cu acea conştiinţă în genere, impersonală şi creatoare de obiectivitate. Filosoful englez Berkeley, socotea că e adevărată acea ideie, care atrage consensul tuturor oamenilor. Ori noi ştim că la origine adevărul este foarte adeseaori o părere individuală, isvorâtă într'un cap de geniu, care la început întâmpină o mulţime de obstacole şi are de luptat cu opiniunile greşite, de mult îndătinate în mediul înconjurător. Orice descoperire este individuală, opera unui cap răzleţ. Criteriul lui Berkeley n'ar putea explica progresele ştiinţei şi eforturile îndărătnice ale slujitorilor ei. Kant — tot în cadrul idealismului — vine cu o explicaţie mult mai nimerită. După Kant ideie adevărată este aceia, care coincide cu conştiinţa în genere. Aceasta fiind unică, imprimă aceiaşi unitate obiectului şi face astfel posibil adevărul. „N'ar fi nici un motiv ca judecăţile altora să se acorde în mod necesar cu ale mele dacă n'ar fi unitatea obiectului la care se raportă şi cu care se acordă toate ca să le silească să se acorde între ele" [27]). Dar la Kant conştiinţa în genere nu este simpla rezultantă a consensului conştiinţelor individuale, ci condiţia lor. Din acest punct de vedere Kant poate fi repudiat de democraţii, care văd în voinţa generală o pură convergenţă a voinţelor individuale. Conştiinţa în genere o descoperă fie-cine în sine însuşi, desluşindu-i imperativele ei lăuntrice. Dar nu toată lumea o descifrează egal de repede subt atâtea văluri pur subiective. In orice caz pe deasupra consensului general — care poate apărea şi dânsul ca o îndepărtată consecinţă — glasul adevărului se aude în interiorul nostru, subt presiunile impersonale ale conştiinţei în genere. Aceasta creează obiectivitatea, unificând cât mai strâns şi mai organic multiplicitatea datelor sensibile

---

25) C. R. pure, p. 93.
26) Prol. p. 67.
27) Prol. p. 79.

O altă chestiune interesantă pe care o pune Kant în legătură cu teoria categoriilor este următoarea. După filosoful german categoriile intelectuale sunt în afară de formele sensibilității, în afară de timp și de spațiu. Se poate pune atunci problema cum pot să conlucreze categoriile intelectuale, cu materialul sensibil așternut în formele intuitive ale spațiului și timpului?" Conceptele pure ale intelectului sunt în comparație cu intuițiile empirice cu totul eterogene și nu pot fi găsite nici când în vreo intuiție. Cum este deci oare posibilă subsumarea celor din urmă sub cele dintâi, adică aplicarea categoriei la fenomene?" [28]). Kant rezolvă astfel această dificultate: căutând o funcțiune care să facă legătura între cele două elemente deosebite ale cunoașterei noastre. „Trebuie să existe un al treilea termen care să stea în omogeneitate pe deoparte cu categoria, pe de altă parte cu fenomenul, înlesnind astfel aplicarea celei dintâi la cel din urmă" [29]). Fiecare categorie se află principial în afară de timp și de spațiu, fiind creația conștiinței în genere, instrumentul eului transcendental, care e independent de formele sensibilității, — însă orice categorie ca să intre în funcțiune trebuie să se actualizeze, să devină fapt sufletesc. Ca fapte sufletești empirice, categoriile se așează în forma tipică a timpului, și atunci fiecare categorie capătă prin intermediul firesc al formei timpului, un schematism mai concret, grație căruia se poate aplica la experiența sensibilă. „Timpul fiind condiția formală a diversității simțului intern deci a legăturii tuturor reprezentărilor conține apriori în intuiția pură o diversitate. Ori o determinare de timp transcendentală este omogenă cu categoria (care constituie unitatea ei) întrucât ea e generală și se întemeiază pe o regulă apriori. Ea este însă pe de altă parte omogenă cu fenomenul întrucât timpul e conținut în orice reprezentare empirică a diversului. Deaceia o aplicare a categoriei la fenomene va fi posibilă cu ajutorul determinării transcendentale de timp, care ca schemă a conceptelor intelectului mijlocește subsumarea celor din urmă sub cea dintâi" [30]). Cu ajutorul acestui schematism ideia de sub-

---

28) C. R. pure, p. 168.
29) C. R. pure, p. 168.
30) C. R. pure, p. 169.

stanţă bunăoară capătă o tinctură specială şi devine ceiace se numeşte permanenţa în timp. La fel cauzalitatea coboară din poziţia sa maestoasă şi pentru a se putea aplica materialului sensibil, se încarnează în forma schematică a timpului, devenind o legătură necesară în timp, succesiunea regulată a fenomenelor în timp. Toate categoriile coboară din regiunea lor, inserându-se şi ele în ţesătura fenomenală, graţie aceleiaşi înveşmântări în faldurile timpului. Schema „posibilităţii" va fi acordul cu condiţiile timpului în general; Schema „realităţii" va fi existenţa într'un timp determinat, iar acea a „necesităţii" existenţa unui obiect în tot timpul. Şi aşa mai departe. Timpul dobândeşte pe lângă rolul său direct de formă a intuiţiei, şi importantul rol instrumental, de-a mijloci legătura formelor intelectului — abstracte şi eterice — cu materialul sensibil al experienţii. Subt acest raport joacă un rol mai complex de cât perechea sa, forma spaţiului[31]).

Suntem nevoiţi să trecem mai repede asupra urmărilor acestei joncţiuni a formelor intelectului, cu materialul sensibil, orânduit în formele apriorice ale intuiţiei, reţinând din desvoltările copioase ale lui Kant (în afară de capitolul respectiv din Critica raţiunii pure, Kant a mai scris asupra acestui subiect ş'o operă aparte: „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft") numai câte-va gânduri fundamentale.

De la prima instalare a categoriilor în domeniul experienţii posibile, se nasc automat o serie de principii, „Grundsätze des reinen Verstandes", reguli generale, care stau la baza tuturor legilor naturii, şi care se pot stabili apriori, decurgând necesar din structura categoriei, în clipa când se aplică la fenomene concrete. Câte-va enunţiuri ne pot arăta generalitatea acestor principii şi stringenţa lor, asemănătoare cu acea a categoriilor din care

---

31) Aceste constatări nu ne îndreptăţesc a reveni câtuşi de puţin asupra celor spuse în capitolul precedent, când am contestat timpului superioritatea faţă de spaţiu, în privinţa posibilităţilor de-a ne desvălui adâncurile şi esenţa realităţii. Noua funcţiune a timpului e pusă tot în slujba lumii fenomenelor sensibile, iar în spirit kantian, chiar dacă ar fi să avansăm forma timpului la rangul deplin al unei categorii, ea tot n'ar avea uzagiu transcendent, întrucât nici categoriile, după Kant, nu au aplicaţie în transcendenţa numenală.

purced, cum ar fi de pildă acestea: *La toată schimbarea fenomenelor persistă substanța și cuantumul ei în natură nici nu sporește, nici nu scade,* sau *Toate substanțele întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt în interdependență desăvârșită.*

Fiecare din cele patru grupe de categorii își produc — potrivit cu structura lor aparte — principiile lor deosebite, cărora Kant le dă denumiri speciale ca: Axiome ale intuiției, Anticipații ale percepției, Analogii ale Experienții, Postulate ale gândirei empirice.

Pe măsură ce categoriile transcendentale se încleiază mai tare în pasta materialului sensibil, din principiile acelea generale, mai pot deriva și alte adevăruri, mai precise și mai concrete, ca de pildă: mișcarea ca fenomen fundamental al materiei, caracterul mecanic al cauzalității în natură, atracția și repulsia ca forțe componente ale corpurilor fizice etc...

Toate aceste cunoștințe se pot stabili după Kant, *apriori,* constituind o metafizică a naturii sau o „Naturphilosophie".. Neapărat deducția apriorică la un moment se oprește și din clipa în care ajungem în domeniul legilor mai puțin generale sau al faptelor individuale, e nevoie de calea cunoașterii empirice. De aci încolo ceiace fusese Naturphilosophie, e înlocuită prin Naturwissenschaft, în care se instalează metoda inductivă. Totuș cele două discipline își dau mâna, se complectează una pe alta, iar înșurubarea lor e atât de perfectă, încât principiile apriori care veneau de sus în jos, își au perfecta lor aplicațiune și fecunditate în disciplina modestă care procedează de jos în sus. Contopirea formei cu materia este desăvârșit efectuată, iar ca exemplu frapant al acestei însoțiri, este eficacitatea calculului matematic — derivat aprioric al formelor sensibilității — în studiul fenomenelor naturii. Calculul matematic este făuritorul marilor progrese ale științei, în toate acele domenii unde el se poate lesne aplica. Din cauza aceasta fizica — cu fenomene măsurabile — a întrecut cu mult psihologia, care în convingerea lui Kant va rămâne totdeauna o știință descriptivă.

Dar n'am putea părăsi capitolul categoriilor fără a stărui asupra unei chestii mai capitale și mult mai filosofice: e vorba de sfera de aplicație, de uzagiul valabil al categoriilor. Să amintim că în privința aceasta Kant

a oscilat în atitudinea sa. In anul 1770, în prelegerea sa inaugurală, el era de părere că spre deosebire de formele apriorice ale sensibilităţii, timpul şi spaţiul, care ne ţin înlănţuiţi în lumea sensibilă, principiile intelectului pur, pot trece dincolo de simţuri, şi evadând în regiuni transcendente, sunt în măsură să cunoască esenţele şi fiinţările suprasensibile.

In această lucrare el menţine întrebuinţarea dogmatică a raţiunei speculative. „Fiindcă tot ce are loc în cunoaşterea sensibilă atârnă de structura anumită a subiectului în măsura în care acesta este susceptibil de a primi prin prezenţa obiectelor un fel de modificare sau un altul, ceiace prin felurimea subiectelor poate fi deosebit la fiinţe deosebite şi fiindcă pe de altă parte orice cunoştinţă care e desprinsă de o astfel de condiţie subiectivă nu se referă decât la obiect, e vădit că în cunoştinţele sensitive avem reprezentările lucrurilor aşa cum ne apar ele, pe când în cele intelectuale aşa cum sunt în sine" [32]. „Căci tot ceiace se împotriveşte legilor intelectului şi raţiunii este negreşit cu neputinţă, aceiace însă fiind obiect al raţiunei pure nu se supune legilor cunoaşterii intuitive nu împărtăşeşte aceiaşi soartă" [33]. Aşa dar „întrebuinţarea intelectului este reală" [34]. Din această cauză Kant se preocupă în această lucrare de un criteriu pentru „deosebirea principiilor care nu fac decât să enunţe legi ale cunoaşterii sensitive, de cele care pe deasupra indică ceva cu privire la lucrurile însăşi" [35]. Şi Kant îl găseşte în aceia că „trebuie băgat de seamă cu grijă ca nu cumva principiile obişnuite ale cunoaşterii senzitive să turbure prin termenii lor pe cele intelectuale" [36]. Pe atunci Kant credea că principiile gândirii sunt independente de legile sensibilităţii şi că spre deosebire de acestea din urmă ele au facultatea de a ajunge, până la cunoaşterea metafizică a numenelor, a existenţei inteligibile, a lucrurilor aşa sum sunt în sine.

---

32) Forma. p. 84.
33) Forma. p. 79.
34) Forma. p. 87.
35) Forma. p. III
36) Forma. p. III.

Dar în intervalul până la „Critica raţiunii pure" Kant îşi schimbă părerea asupra eficacităţii formelor noastre intelectuale. In opera aceasta, expresie a gândirii lui definitive, el asimilează pe deplin formele categoriale cu formele apriorice intuitive, şi după cum spaţiul şi timpul ne îngrădesc cunoaşterea în limitele experienţii sensibile, tot aşa şi formele apriorice ale inteligenţii nu pot depăşi aceste limite. Nu putem face deci cu ajutorul categoriilor speculaţii în transcendent, ci trebuie să ne mărginim definitiv, în ce priveşte cunoaşterea teoretică, la domeniul experienţii sensibile. „Categoria n'are altă întrebuinţare pentru cunoaşterea obiectelor decât aplicarea ei la obiecte ale experienţei"[37]). Aşa dar categoriile au numai un uzaj empiric, rolul lor exclusiv fiind să organizeze lumea sensibilă. Deaici va conchide Kant că elanurile metafizice, sunt neputincioase, că speculaţiile noastre transcendente se irosesc în gol, cu un cuvânt că metafizica, în vechiul ei înţeles, este imposibilă. Spiritul nostru fiind veşnic ţărmurit la experienţa concretă înseamnă că singurul lucru pe care îl mai pot face preocupările noastre metafizice este să alcătuiască o ştiinţă a formelor apriorice şi transcendentale cu ajutorul cărora spiritul nostru organizează natura. Rămâne însă stabilit pentru Kant că aceste categorii nu sunt instrumente cu care să deschidem pârtii în stepele transcendente, ci ele sunt numai formele constitutive ale naturii concrete, pe care o organizează, dar la care se şi mărginesc.

Ne putem pune totuş întrebarea, ce-l va fi făcut pe Kant să adopte până la urmă acest punct de vedere. Două au fost cred, motivele de ordin logic, care l'au împins să ia această atitudine. Mai întâi Kant consideră — şi desigur nu fără dreptate — categoriile ca forme apriorice, structurale, şi inerente spiritului nostru, întocmai ca spaţiul şi ca timpul. Pentru dânsul însă aprioritatea include nemijlocit idealitatea, aşacă cele douăsprezece categorii aflându-se în noi, şi numai în noi, înseamnă că ele nu pot avea acces în lumea lucrurilor în sine, independente de structura noastră. In al doilea rând Kant a mai fost condus la acest rezultat care limitează puterile de explorare ale spiritului omenesc, şi de următorul argument. După el

---

37) C. R. pure, p. 139.

orice cunoştinţă efectivă trebuie să conţie o formă apriorică, creată de spontaneitatea gândirii noastre, şi un conţinut empiric, un material sensibil primit din afară, care nu poate fi zămislit în niciun caz, de către dialectica spiritului nostru. Formele noastre apriorice nu fac decât să coordoneze un material dat. „Intuiţia pură conţine numai forma sub care ceva se intuieşte şi conceptul pur numai forma gândirii unui obiect în general" [38]. „Dacă separ intelectul de sensibilitate ca să obţin un intelect pur, nu mai rămâne decât forma pură a cugetării fără intuiţii şi cu ajutorul ei nu putem cunoaşte nimic determinat deci nici un obiect" [39]. O cunoştinţă pur raţională, cu pretenţii realiste, nu este posibilă, căci ea este numai formală, ineficace, goală de orice conţinut. „Categoriile n'au în sine nici o semnificaţie obiectivă dacă lor nu li-se pune la bază o intuiţie, la a cărei diversitate ele pot fi aplicate ca funcţiuni ale unităţii sintetice" [40]. Prin urmare formele noastre apriorice dau naştere unei cunoştinţe valabile numai atunci când primesc în făgaşul lor specific un conţinut material efectiv, iar acest material sensibil, recepţionat de aiurea, nu face decât doar să se insereze în cadrele noastre de organizare. Orice material de cunoaştere vine să umple albiile disponibile ale intelectului nostru, nu ne este dat decât prin simţuri, trece aşa dar mai întâi prin canalurile sensibilităţii noastre. Şi dacă nu putem astfel opera decât numai cu material sensibil, se înţelege că nu putem avea intuiţii intelectuale. adică supra-sensibile, raportate la transcendent. Aşa dar categoriile noastre, îngrădite în funcţionarea lor de putinţa unei intuiţii, vor avea cadrul lor de aplicaţie, restrâns la domeniul experienţii concrete. „Deoarece o intuiţie intelectuală se află absolut în afară de facultatea noastră de cunoaştere atunci şi aplicarea categoriilor nu poate trece nici de cum peste hotarul obiectelor experienţei" [41]. Categoriile noastre nu se pot extinde în nici într'un caz dincolo de graniţele lumei sensibile căci noi n'avem nici un fel de intuiţii dincolo şi în afară de simţuri. „Conceptele pure ale intelectului nu pot avea

---

38) C. R. pure, p. 87.
39) Prol. p. 163.
40) C. R. pure, p. 313.
41) C. R. pure, p. 252.

nicicând o aplicare în transcendent ci totdeauna numai una empirică" [42]).

Vedem prin urmare cum Kant asimilează categoric şi complect formele apriorice ale inteligenţii cu cele ale sensibilităţii, în ceiace priveşte puterea lor de cunoaştere. După cum spaţiul şi timpul încadrează numai lumea fenomenelor, a lucrurilor cum ne apar nouă, tot aşa şi formele apriorice ale inteligenţii sunt neputincioase de a escalada treptele transcendentului, oprite şi ele să treacă pragul dintre sensibil şi numenal. Acum avut-a Kant deplină dreptate să osândească aşa de greu speculaţia noastră teoretică, interzicându-i orice priviri furişate peste hotarele lumei sensibile, înspre lucrurile absolute, ceiace a constituit pentru oameni întotdeauna o vie dorinţă, o puternică atracţie şi tot odată o nădejde?

In orice caz teoria lui Kant, comportă în această privinţă unele observaţii critice şi cu aceasta vom începe capitolul următor.

---

42) C. R. pure, pag. 246.

IX.

# Ideile Raţiunii şi Antinomiile.

Urmează să complectăm imaginea filosofiei teoretice kantiene, cu cele ce se cuprind în egal de celebra parte din Critica raţiunii pure, care e denumită: Dialectica transcendentală. Dar deocamdată să formulăm unele rezerve, care se puteau bănui dela finele capitolului anterior, capitol solidar cu acesta de faţă. Repetăm întrebarea: posibilitatea noastră de cunoaştere se mărgineşte oare numai la lumea fenomenelor, a simplelor aparenţe? Sau formele apriorice ale inteligenţei noastre pot trece întrucâtva şi dincolo de această lume relativă, se pot extinde şi în transcendent, care rămâne obiectul de predilecţie al oricărei metafizice? Avea poate principial mai multă dreptate, Disertaţia inaugurală, de cât Critica raţiunii pure?

Am văzut că uzajul categoriilor, în doctrina kantiană definitivă, este strict empiric, ele nu se pot aplica decât în lumea sensibilă. „Porumbelul uşor, despicând în zbor slobod văzduhul a cărei rezistenţă o simte şi-ar imagina că în spaţiul vid el ar reuşi încă mai bine" [1]). „Intelectul nostru pentru sine nu cunoaşte nimic, ci leagă şi ordonează numai materialul pentru cunoaştere, intuiţia care trebuie să i se dea prin obiect" [2]). Aşa dar categoriile inteligenţei noastre nu au altă misiune decât acest rol de a continua opera de organizare a naturii,

1) C. r. pure, p. 43.
2) Idem. p. 139.

de unificare a lumei sensibile, începută deja de către formele apriorice ale sensibilității noastre.

Dar odată cu opera de organizare, categoriile continuă în spiritul kantian și opera de înstrăinare, să zicem chiar, de mistificare a cunoștințelor noastre, îndepărtându-le astfel de lumea așa cum este în sine, mărind prăpastia care desparte fenomenele, de realitatea de dincolo de conștiința noastră. Categoriile după Kant departe de a ne introduce în lumea absolutului, a lucrurilor așa cum sunt în sine, nu fac decât să ne alipească și mai strâns, mai indisolubil de lumea aparențelor. Ele desăvârșesc opera formelor sensibilității, prin urmare categoriile adâncesc și mai mult ruptura dintre fenomen și numen.

Kant se grăbește neapărat să adaoge că numai grație categoriilor putem eși din regiunea nebuloasă a impresiilor pur individuale, căci numai datorită formelor apriorice intelectuale putem obține cunoștinți obiective, necesare și universal valabile. Dar asta, bine înțeles, cu prețul de a ne închide deapururi într'o lume de aparențe, străină în totul de lumea lucrurilor în sine. „Intelectul pur cu ajutorul categoriilor este un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor și deaceia fenomenele au o raportare necesară la intelect" [3]). Insă decurge tot așa de necesar din însuși modul în care este asigurată obiectivitatea științei noastre, că noi nu putem avea nici un fel de cunoștințe despre lucrul în sine, despre realitatea de dincolo de conștiința noastră, independentă de prizma perceperii omenești.

Fără îndoială, o teorie atât de adâncă și atât de viguros susținută cum este filosofia kantiană nu se poate răsturna cu una cu două. Nu va fi vorba deci de-o astfel de încercare, mai ales într'o lucrare ca aceasta de față, unde prezentarea lui Kant nu poate fi întreruptă cu intercalări de prea mare întindere, fie chiar sugerate de teoriile lui [4]). Vom atrage numai atențiunea, cu câte-va observări sumare, asupra unor goluri dialectice și asupra altor posibilități de interpretare.

---

3) C. r. pure, p. 149.

4) O discuție mai amplă am încercat în conferința mea ținută la Sorbona, la 25 Martie 1936, cu titlul: „La Connaissance humaine et le Transcendent", care va apare în curând atât în limba franceză cât și în cea română.

Incepem prin a releva iarăş precipitarea cu care Kant identifică noţiunea de aprioritate cu noţiunea de idealitate. Totuş aceasta din urmă conţine o nuanţă în plus, care nu reese nemijlocit din aprioritate. Ideia apriorică este aceia pe care o avem înainte şi independent de experienţă, o cunoştinţă care e structurală spiritului nostru, o necesitate lăuntrică. Iar prin cunoştinţă ideală se înţelege aceia care există numai în noi, şi nu şi în afară de noi. Deci nu se poate confunda aprioritatea unei cunoştinţe, cu idealitatea ei. O cunoştinţă poate fi foarte bine înăscută nouă, fără a fi totodată şi ideală, înţelegând prin aceasta că o formă înăscută, poate să existe în acelaş timp şi în afară de noi. Aprioritatea unei cunoştinţe nu înlătură câtuşi de puţin realitatea ei aevea. Nu vedem unde ar putea fi riguros impedimentul ca ceiace este în noi, să fie şi în afară. Kant demonstrând aprioritatea categoriilor noastre intelectuale nu înseamnă că a dovedit implicit, ipsofacto, şi idealitatea lor. Cea mai bună dovadă de acest fapt este că ceva mai târziu, unul din epigonii filosofiei idealiste, Eduard von Hartmann, va admite un realism transcendental, susţinând că formele noastre apriorice, se găsesc întocmai şi'n lumea din afară.

Pe urmă paralelismul riguros stabilit de Kant între categorii şi între formele sensibilităţii nu poate fi împins din cale-afară departe. La urma urmei s'ar putea ca formele apriorice ale sensibilităţii — contrar de ce crede Hartmann — să se comporte ca nişte draperii, interpuse între noi şi lumea lucrurilor în sine. Dar este mult mai greu să spunem că şi categoriile ar fi tot nişte văluri opace care ne ascunde pe deantregul realitatea absolută. Categoriile sunt mult mai puţin concrete, simple funcţiuni de sinteză şi de unificare, care nu seamănă a haină sau a mască, cum se poate zice mai lesne de spaţiu şi timp. Argumentele idealităţii văzute în paragrafele precedente nu se extind automatic şi la categorii, care pot fi apriorice, fără să atragă şi celelalte consecinţe, în speţă de-a fi ideale.

Este desigur adevărat că formele intelectului — categoriile — prefac materialul sensibil, transformând anarhia iniţială într'o lume organizată. Inseamnă totuş c'am putea să spunem că amorful material primitiv ar fi oglinda cea mai imediată a lucrului în sine? Inseamnă numai decât că şi lucrul in sine este haotic, lipsit de orice răn-

duială, şi că formele categoriale care unifică şi armonizează, ne îndepărtează prin aceasta de lumea lucrurilor, aşa cum sunt în sine? Această afirmaţie pare riscată. Desigur pusderia de impresii sensibile ce alcătuiesc vălmăşagul materialului nostru intuitiv, este o masă confuză şi haotică, o nebuloasă primitivă, şi numai prin turnarea ei în tiparele noastre apriorice capătă o formă, dar din acest fapt noi nu putem de loc să conchidem că şi lucrul în sine pe care îl postulăm — dacă l'am postulat odată — ar fi şi el o realitate haotică, fără de nici un fel de rânduială. Că în lumea lucrului în sine nu există nici o ordine, iată ceva foarte greu de susţinut, dacă nu chiar cu neputinţă. Putem spune doar că ordinea din lucrurile în sine poate avea altă fizionomie, decât ordinea lucrurilor cum ne apar nouă. Nu putem afirma însă că lucrul în sine ar fi o dezordine confuză, un haos absolut. De pildă când noi percepem în spaţiu două obiecte oarecare, desigur că aşezarea lor *spaţială*, există numai în noi şi nu şi în afară de noi, întrucât nu există un spaţiu în sine. Dar de ce situăm în spaţiu un obiect la dreapta şi celălalt la stânga, şi nu le putem schimba îndeobşte după bunul nostru plac? Tot aşa se întâmplă şi cu aşternerea fenomenelor în forma timpului, unde ordinea nu e arbitrară, bunăoară avem totdeauna întâi căldura şi apoi dilatarea. Organizarea fenomenelor suntem siliţi s'o facem nu numai într'un anume fel, dar şi într'o ordine determinată, iar obligaţia din urmă nu ne poate veni, decât din lumea lucrurilor în sine. Ordinea de dincolo de noi, aranjamentul din transcendenţă, ne impune ordinea de dincoace, acea din experienţa fenomenală, fără să poată fi vorba fireşte de-o suprapunere sau de un duplicat.

Să nu trecem acuma cu vederea un argument kantian extrem de impresionant, în favoarea idealităţii categoriilor şi-a uzagiului lor excluziv imanent. Kant observă că şi în cazul, când formele categoriale ar putea principial să treacă dincolo, să se aplice în transcendent, ele nu se pot umple cu material suprasensibil, căci intuiţiile noastre vin toate prin simţuri. Noi nu putem sezisa de-adreptul cu formele inteligenţii, aşa că ele sau organizează material sensibil, sau vor funcţiona în gol. Capacitatea lor intrinsecă de-a trece dincolo de hotarul fenomenelor sensibile, nu le poate servi la nimic.

Şi totuş nu trebue să privim lucrurile aşa de tragic. Este adevărat că lumea cum ne apare şi lumea cum este în sine, nu se confundă între ele. Dar nu este mai puţin adevărat că lumea cum apare isvorăşte din lumea în sine. De fapt nu este decât o lume unică, în două ipostase. Urmează că lumea fenomenelor, cu toată individualitatea ei aparte, este la urma urmei tot un fel de oglindă, deşi deformată, a realităţii în sine. In lumea aşa cum o cunoaştem noi, se cuprinde, ca un sâmbure acoperit şi esenţa absolută. Este foarte greu de admis concepţia după care se separă complect şi definitiv, se sapă o prăpastie de netrecut, între lumea realităţilor în sine, şi între lumea aparenţelor, făcându-se din formele noastre apriorice nişte cortine groase cu totul opace. Este cu neputinţă ca prin structura fenomenelor să nu se strecoare unele veşti, deşi îmbrobodite, să nu străbată până la noi unile solii estompate, dela ceiace sunt în sine lucrurile absolute.

Dar atunci ni se pune o altă întrebare. Oare pe măsură ce organizăm lumea experienţii, când facem aplicarea categoriilor noastre intelectuale, oare prin aceasta nu mărim totodată posibilităţile de cunoaştere mai adâncă, oare nu intensificăm acele ecouri captate, de la lumea realităţilor în sine? Nu este vorba să avem intuiţii intelectuale suprasensibile. Ci numai că împingând tot mai departe elaborarea spiritului nostru, ecourile de care am vorbit, devin mai clare, mai numeroase şi mai bogate, ceiace înseamnă că începem a întrezări mai limpede sâmburele ocult al lucrului în sine.

Că aceste categorii au ajuns prea tributare sensibilului şi s'au deprins să activeze la suprafaţa lui, lucrul poate fi admis într'o măsură; dar eroarea lui Kant a fost să-şi închipue cele 12 categorii, ca şi formele apriorice intuitive spaţiul şi timpul, drept forme integrale şi definitive, care nu se mai pot înnoi. Filosofia ulterioară a arătat însă că spiritul omenesc este cu mult mai elastic decât îl credea Kant. Spiritul nostru, cu toată primejdia obişnuinţei, nu se înţepeneşte în propriile sale creaţii. Mintea noastră este într'un continuu proces de creaţie, de inventare de forme noi. Categoriile sunt mijloace de ordin strategic prin care noi silim natura să ni se supună, având dreptul şi putinţa să le perfecţionăm mereu, sforţându-ne să le adaptăm cât mai perfect la cunoaşterea realităţii. Deaceia

poate inventarul acestor categorii a fost refăcut în repetate rânduri, de către diferiţii filosofi care s'au ocupat cu acest subiect. Prin şlefuirea neîntreruptă a categoriilor sale, spiritul nostru se îndrumează vizibil spre un ideal de completă desrobire de intuiţiile sensibile, tocmai ca să sezisezc miezul ascuns al realităţii absolute, într'o măsură mai mare de cât înainte. Ştiinţa contemporană cu al ei continuum cu patru dimensiuni, în care elementul intuitiv se topeşte în formule abstracte, învederează tendinţa de a se creia forme intelectuale cât mai eliberate de balastul sensibil şi obstacolul intuitiv. Se inventează mijloace nouă care străpung dincolo de lumea empirică. Ceiace caracterizează categoriile kantiene este tocmai faptul că sunt încă prea înlănţuite de formele intuiţiei senzoriale, oarecum prea înglodate în material sensibil, pentru a-şi lua sborul liber în transcendent. Indepărtarea de sensibil nu înseamnă însă şi îndepărtarea de real. Formele noastre intelectuale, relaţiile apriorice făurite de spiritul nostru, au poate cu-atâta mai uşor acces în inima realului, cu cât sunt mai perfecţionate prin abstracţie. Progresele ştiinţei creiază instrumente de cunoaştere, din ce în ce mai pure, mai subtile, mai străine de straiul multicolor al experienţii sensibile, făgăduind să se furişeze mai lesne prin porii zidului despărţitor din preajma existenţii absolute.

Dar chiar categoriile kantiene, prăfuite de pulbere terestră, nu şi-au uitat cu totul de origina lor suprainluitivă, râvnind necontenit să treacă, dincolo, în transcendent. Kant a crezut că poate să o interzică, dar printre cei care au călcat consemnul, se prenumeră chiar el. Lucrul a fost relevat îndată după apariţia criticei sale. Atunci când Kant afirmă că noi aducem numai formele cunoaşterii, dar că materialul rămâne să ne fie dat prin simţuri, să ne parvie prin intermediul sensibilităţii noastre, dela realitatea dedincolo de conştiinţa noastră, nu rezultă deaici că lucrurile în sine, exercită o acţiune cauzală asupra simţurilor noastre, şi deci nu se aplică aici categoria cauzalităţii. lucrului în sine, durând o punte între lumea aparenţelor şi lumea transcendentă? Sau însăşi noţiunea de lucru în sine, ca esenţă a fenomenelor, nu cuprinde un reflex din vechea noţiune de substanţă, mărginită de asemeni de Kant la un uzagiu pur imanent? Sau când afirmăm că lucrul în sine *există*, nu se aplică prin aceasta cate-

goria existenţei dincolo de lumea fenomenelor? Schopenhauer n'avea de cât să tragă toate consecinţele, pentru a muta centrul „existenţii" la lucrul în sine, retrogradând pânza fenomenelor la un vis, la o himeră!

Neapărat aplicarea în transcendent a acestor categorii nu poate din nefericire să ducă la stabiliri complecte şi precise. Dar ajunge să se abordeze măcar o zonă, aceia din vecinătatea lumii sensibile şi tot ni se deschid unele perspective şi dobândim unele desluşiri. De altfel nu poţi trage hotarul între două domenii, fără a vedea câte-ceva din fiecare. A fixa limitele cunoştinţei noastre fără a întrezări nimic dincolo de ea, înseamnă a nu putea trage nici o limită. Formele gândirii noastre nu sunt complect neputincioase la explorarea transcendentului, — cel puţin în ţinuturile lui limitrofe. Unde Kant are perfectă dreptate, şi aceasta alcătueşte un merit dintre cele mai mari ale lui, este atunci când stabileşte caracterul „omenesc" al cunoştinţii noastre, inclusiv al acelei raţionale. Fiindcă de şi mai optimişti de cât Kant, în sensul că nu socotim deplin închisă poarta absolutului speculaţiei noastre teoretice, nu socotim însă un moment cunoaşterea noastră ca fiind adequată lucrurilor însele. Imaginea noastră despre realitate va rămânea pururea relativă, fiind rezultatul unei sforţări în sine nesocotită: aceia de-a îmbrăţişa întregul existenţii în mărunta parcelă a spiritualităţii noastre. Toate formele înţelegerii noastre, sunt şi rămân silinţele unei porţiuni infime a existenţii, pentru a oglindi şi surprinde totalitatea ei. Evident că imaginea existenţii nu poate fi decât scăzută, redusă la o scară minusculă, nevoită să elimine mulţime de amănunte şi să reprezinte în linii grosiere, ceiace în sine ar fi o bogăţie de nuanţe, prinsă în alte cadre şi coordonări. Raportul între o hartă desenată pe o pagină îngustă şi ţinutul geografic în mărime naturală pe care îl reprezintă ar traduce într'o formă chiar prea blândă distanţa dela realitatea absolută, la răsfrângerea ei în capetele noastre. Dar chiar aşa, nu putem zice că imaginea noastră este falsă, că n'are nici o corespondenţă cu realitatea însăşi, că nu păstrează nimica din structura lumii în sine, într'un cuvânt că a noastră cunoştinţă, rămâne fără nici o echivalenţă, dincolo de noi. Cu scăderile ei inerente, putem spune mai degrabă şi fără nici o exagerare, că ştiinţa noastră este

şi ea o versiune a adevărului etern. Pot exista de sigur altele mai luminoase, dar cine-va care le-ar cunoaşte pe toate, le-ar putea, cred, traduce una într'alta şi oarecum echivala...

Să reluăm acuma expunerea filosofiei lui Kant, ocupându-ne, în continuare de a treia parte a Criticii raţiunei pure, anume de Dialectica transcendentală. Potrivit psihologiei din vremea lui Kant există un al treilea etaj al facultăţii noastre de cunoaştere, raţiunea, care vine şi dânsa cu unele elemente proprii, cu unele tendinţe specifice, însfârşit cu anumite forme apriorice originale, pentru a complecta opera de organizare a cunoştinţei noastre. Cum aceste directive apriorice ale raţiunei au o structură cu totul diferită de aceia a categoriilor şi cu-atât mai mult de-a formelor apriorice intuitive, Kant le denumeşte *idei*, cu un termen împrumutat dela Platon, dându-i însă altă semnificare. Prin idei se înţelegea la Platon acele existenţe perfecte, nerealizabile în lumea experienţii, dar care erau substanţializate, fiinţând în transcendent, în lumea supra sensibilă. Pentru Kant ideile nu există independent de gândirea noastră, fiind nişte creaţii proprii raţiunei noastre. „Un concept scos din noţiuni şi care depăşeşte posibilitatea experienţii este o ideie sau un concept raţional” [5] . Asemănătoare ar fi la ambii filosofi, numai poziţia ideilor, care oarecum încunună cunoştinţa.

Cu ajutorul acestor idei, cu aceste principii apriorice, spiritul nostru caută să desăvârşească opera de unificare a cunoştinţelor noastre. „Raţiunea vrea să înfăptuiască sistematizarea cunoaşterii adică înlănţuirea ei dintr'un principiu” [6]). In contrast însă cu formele apriorice de până acum, ideile raţiunii deşi ar vrea să găsească şi ele un material sensibil adecvat lor, în lumea înconjurătoare, totuş din cauza naturii lor specifice nu reuşesc să se adapteze bine lumei experienţei. Şi atunci aceste principii apriorice raţionale, nu mai sunt idei constitutive ale realităţii, cum erau categoriile, ci rămân numai idei regulatoare. „Ideile transcendentale nu au nici când o întrebuinţare constitutivă aşa ca prin ele să fie date concepte de anumite obiecte. In schimb însă ele au o întrebuinţare regulatoare excelentă

5) C. r. pure, p. 294.
6) C. r. pure, p. 523.

şi neapărat necesară anume de a îndrepta intelectul spre o anumită ţintă, în vederea căreia liniile de direcţie ale tuturor regulelor sale tind a se împreuna într'un punct, care deşi nu este decât o ideie, adică un punct din care de fapt nu pornesc conceptele intelectului, dat fiindcă se află cu totul în afară de limitele experienţii posibile, totuş serveşte a le procura cea mai mare unitate pe lângă cea mai mare întindere[7]). Principiile raţiunii nu-şi pot găsi deci în experienţa noastră un material pe care să-l încadreze, o realitate care să le întruchipeze şi să le facă valabile, deaceia valoarea lor va rămânea aceia a unor simple norme regulative. „Toate cunoştinţele pure ale intelectului au drept caracteristică faptul că îşi înfăţişează conceptele lor în experienţă şi îşi verifică astfel principiile prin ea. Dimpotrivă cunoştinţele transcendente ale raţiunii nu-şi prezintă ideile în experienţă şi nici nu pot găsi în ea o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor"[8]).

In definitiv aceste idei regulative ale raţiunii noastre urmăresc ca din întreaga experienţă să alcătuiască o unitate închegată, armonioasă, desăvârşită, să totalizeze nesfârşitul şir al fenomenelor, cu un cuvânt vor să realizeze unitatea definitivă, ceiace e tot una cu acea absolută şi necondiţionată. Din necesitatea lăuntrică de unitate deplină, ideile raţiunii vor să facă o realitate concretă. Dar această dorinţă fierbinte, însă veşnic desamăgită de a întruni într'un singur întreg toată diversitatea naturii concrete, nu se poate realiza căci lumea experienţei noastre orânduită în formele infinite ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, nu poate avea margini, nu poate alcătui deci o totalitate. „Conceptele raţiunii se raportă la totalitatea experienţei adică la unitatea colectivă a întregei experienţe posibile şi deaceia trec dincolo de orice experienţă dată şi devin transcendente"[9]). Căci o totalizare presupune ceva finit, o realitate infinită neputând fi totalizată. Dar tocmai astfel se prezintă realitatea care ne este nouă dată în experienţă. Şi totuş raţiunea noastră vrea cu îndărătnicie să încheie seria tuturor fenomenelor, să ajungă până la sinteza lor complectă, la derivarea dintr'un principiu necondiţionat.

---

7) C. r. pure, p. 523.
8) Prol. p. 124.
9) Prol. p. 123.

„Ne putem tot atât de puţin aştepta ca spiritul omenesc să renunţe vreodată cu desăvârşire la cercetările metafizice precum ne putem aştepta ca de teamă să nu respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată să respirăm" 10). Dar o totalizare definitivă n'o putem înfăptui nici în timp şi nici în spaţiu. In timp, nu poate să existe un prim fenomen iniţial, dela care să pornească seria nesfârşită a fenomenelor, căci imaginaţia noastră nu poate să accepte un început absolut. In timp nu putem admite existenţa unui prim fenomen, căci oricum l'am concepe trebuie să fie, conform structurii minţii noastre, precedat de un altul. Nu se poate nimic naşte din neant sau dintr'un timp gol. Deaceia trebuie să mergem mereu înapoi în căutarea cauzelor evenimentelor, fără a reuşi să isprăvim vreodată şiragul fenomenelor. La fel în spaţiu, nu putem stabili elementele ultime, căci diviziunea materiei merge şi ea la infinit, ca şi regresiunea în timp. Spaţiul este infinit nu numai în totalitatea sa, ci şi în fiecare părticică oricât de infimă. Timpul exclude creaţia iar spaţiul exclude atomul. Nici în timp şi nici în spaţiu nu ne putem opri vreodată, şi deci în lumea din ele nu putem ajunge niciodată la elemente ultime, nu o putem totaliza desăvârşit.

Atunci soluţia pe care ne-o propune raţiunea noastră este să căutăm elementele ultime, principiul necondiţional în afară de lumea din timp şi din spaţiu. „Raţiunea nu produce nici un concept ci numai eliberează conceptul intelectului de restricţiile inevitabile ale unei experienţe posibile, căutând a-l lărgi peste limitele domeniului empiric, totuş însă în legătură cu el. Ea cere pentru un condiţionat dat o totalitate absolută dinspre partea condiţiunilor (sub care intelectul supune unităţii sintetice toate fenomenele) făcând prin aceasta din categorie o ideie transcendentală pentru a da sintezei empirice integralitate absolută prin continuarea ei până la necondiţionat (ceiace nu se găseşte nici când în experienţă ci numai în ideie). Raţiunea cere aceasta după principiul că dacă *e dat condiţionatul atunci este dată şi toată suma condiţiunilor, deci este dat şi necondiţionatul absolut,* prin care singur a fost posibil condiţionatul" 11). Fiindcă noi dincolo de for-

---

10) Prol. p. 180
11) C. r. pure, p. 371.

mele noastre intuitive nu putem avea nici o intuiţie, nici o experienţă, înseamnă că despre o altă lume decât cea a experienţei noastre nu putem avea decât o cunoştinţă formală, goală de conţinut. Nu putem avea imagini concrete despre lumea esenţelor suprasensibile ci numai doar o ideie vagă de o cauză primă transcendentă. Iar dacă vrem cumva să concretizăm această ideie neconsistentă îi vom substitui fără voie o schemă în timp şi în spaţiu, mare cât cuprinderea lor, dar prin asta absolutul se risipeşte şi se dizolvă, căci odată introduşi în aceste cadre fără margine nu ne putem opri niciodată şi nu se mai poate astfel vorbi de o totalizare.

Aceste idei ale raţiunei noastre nu pot fi satisfăcute, dobândind un obiect adecvat şi de-aceia Kant nu le socoate principii constitutive, genetice, ale realităţii, ci le denumeşte principii regulative. „Nu ne mai rămâne decât valabilitatea principiului raţiunii ca o simplă regulă a continuării şi măririi unei experienţe posibile după ce s'a expus nevalabilitatea sa ca principiu constitutiv al fenomenelor în sine" [12]). Cu alte vorbe, ce înţelege Kant prin idei regulative? Desigur este o iluzie năzuinţa raţiunei noastre de a ajunge cândva la o sinteză supremă, la o unificare deplină, dar este totuş o iluzie folositoare. Această iluzie transcendentală prin care raţiunea noastră îşi închipuie că va putea odată şi odată urcând din treaptă în treaptă, să istovească scara fenomenelor, să găsească vreo oprire definitivă, într'o cauză supremă, a tuturor seriilor de fapte şi de întâmplări, este fără îndoială o speranţă irealizabilă, însă totuş o iluzie care poate servi la ceva. Urmărind mereu cauza primă, această himeră transcendentală, câmpul cunoştinţelor noastre se va lărgi necontenit, exploraţia domeniului empiric se va extinde tot mai mult. „Principiul raţiunei nu este constitutiv pentru a lărgi conceptul lumei sensibile dincolo de orice experienţă posibilă, ci este un principiu al unei pe cât se poate de mari continuări şi lărgiri a experienţei, principiu după care nici o limită empirică nu trebuie să aibă valoarea unei limite absolute" [13]). Speranţa înşelătoare de a descoperi necondiţionatul, este de o utilitate indirectă, ea formează resortul

12) C. r. pure, p. 444.
13) C. r. pure, p. 439.

activităţii spirituale, mărginită ca rază de acţiune, dar nu ca elan de mişcare. Prin tendinţa irealizabilă de a atinge absolutul, activitatea raţiunei noastre este întreţinută, sub acest imbold cunoştinţele noastre sporesc într'una, se îmbogăţesc mereu. O legendă ne povesteşte că un părinte precaut a lăsat moştenire fiilor săi o vie, dar fiindu-i teamă ca via să nu fie lăsată în paragină de neglijenţa lor, le-a spus cu limbă de moarte că în ea se găseşte ascunsă o comoară. Mânaţi de mirajul acesta, moştenitorii au săpat din adânc via, în toate direcţiile şi în toate ungherile, făcând-o să dea roade îmbelşugate, deşi nu au găsit fireşte pretinsa comoară. Cam în felul acesta este şi rolul nălucirii transcendentale în filosofia kantiană. Urmărind ca o ţintă accesibilă cunoaşterea enigmei terminale, activitatea noastră cercetătoare nu lâncezeşte niciodată. Este vorba de un truc al naturii, adeseori folositor să înteţească interesul omului şi să-i menţie puterea de muncă, care ar putea să scadă fără nădejdea unui liman definitiv. Un truc al naturii în domeniul spinos al cunoaşterii, întrucâtva asemănător cu cellalt truc de care vorbeşte Schopenhauer când explică iubirea dintre sexe. Natura pentru a-şi asigura interesul său propriu de perpetuare a speţei, îmbrobodeşte pe indivizi lăsându-i să creadă că iubirea împărtăşită ar fi un triumf al lor personal. De fapt asemenea bucurii nu sunt decât tot atâtea mreje de care se serveşte natura dibace pentru a-şi realiza scopul ei, căci cine şi-ar putea închipui în clipa de beţie a dragostei biruitoare că nu eşti decât umilul instrument al ideii de conservare a speţii? Cam la fel concepe şi Kant iluzia transcendentală, care serveşte în practică la imboldirea omului să cerceteze neîncetat, cu toate că scopul suprem al raţiunei noastre nu poate fi ajuns niciodată.

Dar unii filosofi au luat în serios această capcană transcendentală, au crezut în realizarea acestei iluzii. De aici tendinţa de a se găsi un obiect real, accesibil şi adecvat idealului raţiunei noastre. Din tendinţa de a se substitui iluziei transcendentale de unificare deplină, o realitate adecvată, s'au iscat o mulţime de sisteme inconsistente, de teorii arbitrare, încercându-se cu noţiuni fictive fixarea necondiţionatului absolut.

Kant aduce trei exemple din acest fel de pseudocunoştinţe şi anume ideia de substanţă spirituală, ideia de

cosmos unitar şi ideia de Dumnezeu. Acestea sunt cele trei mari fabricate filosofice, complect artificiale după filosoful german, izvorâte din iluzia transcendentală, pornite de la amăgirea că spiritul nostru în prada năzuinţei de unificare desăvârşită, va reuşi să fixeze imaginea cauzei necondiţionate. Acele trei idei, depăşind câmpul experienţii, se dobândesc prin deducţie, metodă în sine valabilă, când e bine aplicată. „Deoarece găsisem originea categoriilor în cele patru funcţii logice ale tuturor judecăţilor intelectului, era firesc să caut origina ideilor, în cele trei funcţii ale raţionamentelor raţiunii" [14]). Raţiunea este facultatea raţionamentelor şi în căutarea de echivalenţe cu operaţiile logicei formale, Kant creiază o foarte silită legătură a celor trei idei, cu împărţirea silogismelor în categorice, ipotetice şi disjunctive. El arată însă că acele idei sunt câte şi trele falşe, ajungându-se la ele printr'o neîngăduită săritură a deducţiei silogistice, dela lumea sensibilă la acea transcendentă. [15]).

Avem de pildă ideia unui suflet substanţial, simplu, identic cu sine şi nemuritor, ideie care a izvorât din necesitatea spiritului nostru de unificare deplină, aplicată la cunoştinţele pe care le avem despre viaţa noastră psihică. Insă această ideie a unei substanţe spirituale simple şi nemuritoare este lipsită de valoare, câtă vreme nu gă-

---

14) Prol. p. 125.

15) Windelband (în op. citat. II. p. 98 evidenţiază pentru ce Kant, nu admite deducţii silogistice, decât tot în câmpul unei experienţe posibile. O concluzie silogistică trebue să aibă un caracter de necesitate, iar „necesitatea" (întocmai ca şi existenţa) este după Kant, o categorie, restrânsă la domeniul experienţii sensibile. Windelband pare a aproba acest mod de a vedea adăogând că „întrucât categoriile sunt numai forme de îmbinare ale conţinutului intuitiv, nu există nici o activitate cognitivă, în stare să lege într'o formă universală şi necesară un conţinut sensibil cu unul suprasensibil".

Totuş această afirmaţie nu se împreună tocmai bine cu opinia aceluiaş gânditor (p. 91), care tălmăcind concepţia lui Kant, spune că incapacitatea categoriilor de-a trece în transcendent, nu rezidă în *ele însele*, ci în faptul că au nevoie de-o intuiţie pentru a funcţiona.

Insă când e vorba de-o deducţie, dela cunoscut la un necunoscut, care poate momentan rămânea şi ireprezentabil, atunci interzicerea trecerii concluziunii, dela imanent la transcendent, nu se poate justifica decât numai în cazul când limita de aplicare a categoriilor ar rezulta dintr'o cauză *intrinsecă*, şi nu din una accidentală.

sește un alt temei decât cel dialectic. Acei filosofi care au zis că dedesubtul conștiinței noastre se află o substanță spirituală simplă, unitară și eternă, pentru a explica mai temeinic caracterul de unitate al eului nostru și glasul conștiinței, aceștia au susținut un paralogism, o teorie bazată pe jocuri de cuvinte. „O simplă neînțelegere, spune Kant a dat naștere psihologiei raționale. Unitatea conștiinței care stă la baza categoriilor, se ia aici drept intuiție a subiectului ca obiect, aplicându-i-se apoi categoria substanței. Ea este însă numai unitatea în gândire, prin care singură nu este dat nici un obiect, la care deci categoria substanței, care presupune totdeauna intuiție dată, nu poate fi aplicată și, prin urmare, acest subiect nici nu poate fi cunoscut. Subiectul categoriilor deci prin faptul că le gândește pe acestea nu poate dobândi un concept despre sine însuși ca despre un obiect al categoriilor; căci pentru a le gândi pe acestea el trebuie să pună la bază pura sa conștiință de sine"[16]. Eul este acela care condiționează ideia de substanță, aceasta fiind o simplă categorie a intelectului nostru, și deci substanța nu poate fi substratul unității condiționante. Actul spiritului creiază ideia de substanță, și nu substanța ar da naștere unității eului nostru. Este deci o inversare a termenilor, pe care nu o justifică frequenta ei săvârșire.

Trecând la cea de a doua ideie, la acea de univers — ca ansamblu necondiționat al fenomenelor externe — Kant va susține și artificialitatea ei, lipsa sa de valoare obiectivă, printr'un procedeu deosebit: anume arătând că acestei noțiuni i se pot acorda, deopotrivă de temeinic, atribute contrare, fiind nevoiți, când vrem să caracterizăm totalitatea cosmică, să-i atribuim, pentru motive egal de puternice, calități antagoniste. Acestea sunt faimoasele antinomii ale rațiunii, bogate în mari consecințe, și care alcătuesc unul din cele mai adânci și mai subtile capitole din toată filosofia kantiană.

Așa bunăoară se pune întrebarea dacă cosmosul în întregimea lui este din punctul de vedere al mărimii finit ori infinit? Am văzut deja cum și dece în timp și în spațiu nu ne putem opri niciodată. Orice fenomen presupune un altul, alături și 'nainte, după cum orice câtime de

16) C. r. pure, p. 329, 330.

materie fie dânsa cât de mică, se poate divide mai departe, neputându-se ajunge în *spațiu* la ultime elemente indecompozabile. „Dat fiind că începutul e o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, atunci trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Ori într'un timp vid nu este p sibilă nici o devenire a vreunui lucru. Deci lumea însăși nu poate avea nici un început și este deci cu privire la timpul trecut infinită. Iar dacă lumea este după spațiu finită și limitată atunci ea se află într'un spațiu vid care nu este limitat și deci raportul lumei față de spațiul vid ar fi raportul ei față de nici un lucru"[17]. Prin urmare suntem obligați de aceste considerații să concepem cosmosul ca infinit. Pe dealtă parte în mod tot atât de necesar, aceiași minte, nemulțumită de regresiunea la infinit, în timp și în spațiu, reclamă simultan tot așa de imperios, o limită pentru cosmos în toate privințele, urmând atunci să-l concepem ca o cantitate finită. Nu numai că unitatea minții noastre reclamă, grosso modo, limite, dar împingând analiza mai departe ne dăm seama că într'un cosmos infinit, nici un fenomen, nici un obiect n'ar putea realmente să existe. Căci pentru ca un fenomen să fie real, trebuie să fie ceva determinabil, să aibă locul lui în timp și în spațiu, ceiace mai ales îl face să fie el și nu altul. Dar dacă universul este infinit, nu se poate determina o poziție precisă nici în timp și nici în spațiu. In caz că universul este fără margini, oriunde am muta un obiect el nu-și schimbă poziția, locul său este indiferent, căci totdeauna se află la aceiași distanță, în toate direcțiile. Numai în cazul existenții marginelor, numai între limite determinate, se poate spune de de un lucru, unde se găsește, mai aproape sau mai departe, reperat la cosmosul însuș. In ipoteza unui cosmos infinit, nici un obiect n'are un loc al său fixat, și deci nu poate efectiv să existe. In afară de aceasta, orice obiect real este constituit dintr'o materie determinată. Dar în ipoteza când admitem infinitul, orice porțiune de materie, oricât de mică, se poate divide la infinit, așa că nu e determinabilă nici odată. Apoi ca un lucru să apară, el presupune o serie complectă de condiții determinante. Dar dacă lumea este infinită în timp nu se poate încheia nici odată

---

17) C. r. pure, p. 385.

seria de condiţiuni, aşa că orice eveniment care se întâmplă rămâne suspendat în văzduh. „Infinitatea unei serii stă tocmai în faptul că ea nu poate fi niciodată terminată printr'o sinteză succesivă. Prin urmare o serie infinită scursă în lume e imposibilă, deci un început al lumii este o condiţie necesară a existenţii ei[18]). Pe scurt, la spatele fiecărui fenomen există o serie nesfârşită de condiţiuni, pe care n'am putea-o încheia vreodată, şi deci nici un obiect nu poate fi complect determinat, adică n'ar putea să existe. Ar rezulta prin urmare că dacă admitem infinitul lucrurile nu există, şi deaceia trebuie să considerăm cosmosul ca ceva finit. Atunci, pe de o parte mintea noastră reclamă pentru cosmosul, luat ca totalitate, calitatea de infinit, iar pe de altă parte e nevoită, cu tot atâta forţă, să-l considere de finit. De asemeni se poate susţine despre cosmos deopotrivă că el constă din elemente, simple, sau că nu există nimica simplu şi indivizibil în lumea din timp şi spaţiu. Acelaş conflict la antinomiile dinamice (cele d'inainte erau cantitativ-matematice) putându-se susţine cu stringenţă egală, fie că lanţul cauzalităţii e fără început, fie că există şi cauze spontane; sau, într'o altă antinomie înrudită cu aceasta, fie că toate cauzele sunt contingente, fie că trebue undeva să existe şi o cauză necesară. Prezenţa acestor antinomii îi justifică şi ele — crede Kant — convingerea că noţiunea de univers, ca ansamblu necondiţionat, nu reprezintă o cunoştinţă valabilă, isvorând din aceiaşi iluzie a unei idei raţionale, care în loc să rămâe regulativă, încearcă să devie constitutivă. Totuş, adaugă Kant, „noi putem trage din această antinomie şi un adevărat folos, deşi nu dogmatic, dar totuşi critic şi doctrinal: anume, de a dovedi prin ea în mod indirect idealitatea transcendentală a fenomenelor, în cazul când cineva n'ar fi fost cumva mulţumit cu dovada directă în Estetica transcendentală. Dovada ar consista în această dilemă. Dacă lumea este un tot existent în sine atunci ea este sau finită sau infinită. Ori atât întâia cât şi a doua propoziţie e falşă. Aşa dar este falş şi că lumea (ansamblul tuturor fenomenelor) ar fi un tot existent în sine. Din care urmează că fenomenele în general nu sunt nimic în afară de reprezentările noastre, ceiace tocmai am vroit să exprimăm

18) C. r. pure, p. 382.

prin idealitatea lor transcendentală"[19]. Iată o nouă probă importantă — pe care am lăsat-o să se întrevadă mai demult — adusă de Kant în favoarea idealităţii formelor sensibile.

Insfârşit cea deatreia ideie raţională — pe care mulţi filosofi au urmărit să o transforme într'o cunoştinţă pozitivă — este cea mai ambiţioasă, năzuind să unifice spiritul cu natura, într'un singur fundament necondiţionat: ideia de Dumnezeu. Aci s'ar încheia complect temeliile existenţii, fiind vorba de necondiţionatul absolut. Kant analizează rând pe rând argumentele aduse pentru dovedirea existenţii lui Dumnezeu, începând cercetarea cu argumentul ontologic, pe care îl atacase temeinic, încă din perioada precritică. Poate nu este inutil să repetăm că dovada ontologică voia să demonstreze existenţa lui Dumnezeu pornind dela noţiunea sa. Având în mintea noastră ideia unei fiinţe perfecte, decât care nu se poate alta mai superioară, această fiinţă va cuprinde o totalitate de perfecţii, între care şi existenţa, fără de care ar rămâne într'un punct deficitară. Rezultă deci că Dumnezeu există. Kant arată de data aceasta în modul cel mai radical, artificialitatea argumentului. Existenţa nu este o notă în conţinutul unei noţiuni, un atribut logic al unui concept, un predicat care-l analizează. „Dacă gândesc o fiinţă ca cea mai înaltă realitate (fără defect) mai rămâne încă totuşi întrebarea dacă există sau ba"[20]. Intre o monedă reală şi una imaginară nu există nici o diferenţă din punctul de vedere al atributelor lor; ele au acelaş conţinut însă totuş una există, iar cealaltă este numai fictivă. „O sută de galbeni reali nu conţin câtuşi de puţin mai mult decât o sută de galbeni posibili"[21]. Ideia unui Dumnezeu real nu diferă în conţinut de ideia unui Dumnezeu pur imaginar. Existenţa este un datum suplimentar, o constatare a experienţii concrete. Dar în experienţa noastră nu ne este dată intuiţia suprasensibilă a lui Dumnezeu. Rezultă că argumentul ontologic este falş. „Conceptul nostru despre un obiect poate conţine ce şi cât vrea, noi trebuie totuş să-l depăşim pentru a atribui obiectului existenţa. La obiectele

---

19) C. r. pure, p. 438.
20) C. r. pure, p. 495.
21) C. r. pure, p. 495.

simţurilor aceasta se întâmplă prin înlănţuirea cu vreuna din percepţiile mele după legi empirice. Dar pentru obiecte ale cugetării pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor" 22).

După nimicirea argumentului ontologic, Kant execută tot aşa de nemilos şi argumentul cosmologic, argumentul *„a contingentia mundi"*, care susţine, în esenţă, că din moment ce *ceva* există, trebue să presupunem ca o condiţie indispensabilă a acelui ceva, şi a tuturor realităţilor contingente (a acelora pe care ni le putem închipui dispărând), o existenţă *necesară*. Fireşte o asemenea existenţă, a cărei fiinţare nu presupune condiţii în afară de ea, nu poate fi în timp şi spaţiu — unde toate fenomenele sunt condiţionate şi contingente — ci în afară de aceste cadre, deci în transcendent. Este faimosul argument care dela faptul că lumea există, îi atribue un creator, — întrucât lumea fenomenelor, nu-şi are în ea însuş propria raţiune de a fi. Desigur cauza ei transcendentă, care îşi ajunge sieşi, nemai reclamând alte condiţii, va trebui să cuprindă perfecţiuni, care să o facă necesară. Autorul lumei este o fiinţă a tot reală, „ens realissimum", sediul plenitudinelor desăvârşite, — Dumnezeu.

Kant combate valoarea acestui argument cu trei consideraţii principale: *a)* că el constitue o aplicaţie greşită a principiului de cauzalitate, al cărui uzagiu este exclusiv imanent; *b)* că n'ar fi de cât o reeditare deghizată a argumentului ontologic, întrucât chiar postulând în mod valabil o existenţă necondiţionată şi transcendentă, nu avem dreptul s'o identificăm cu fiinţa perfectă (argumentul ontologic care funcţionează în mod ocult, strecoară aci fiinţa perfectă, care cuprinde între perfecţiile ei şi darul existenţii necesare). *c)* Chiar dacă ajungem *regresiv*, din condiţie în condiţie la ideia unei fiinţe necesare, nu putem face niciodată drumul invers, începând cu fiinţa necesară şi derivând lumea din ea 23).

Pe temeiul acestor obiecţii — întrucâtva discutabile şi de-o severitate excesivă — Kant conchide, potrivit rostului pe care el îl atribuise ideilor raţiunii, că „idealul fiinţei supreme nu e nimic altceva de cât un *principiu*

22) C. r. pure, p. 496.
23) C. r. pure, pp. 497—505.

*regulator* al raţiunii de-a considera toată legătura în lume *ca şi cum* ar isvorâ dintr'o cauză necesară a tot suficientă, pentru a întemeia pe ea regula unei unităţi sistematice şi necesare după legi generale în explicarea acestei legături, şi nu este afirmaţiunea unei existenţe necesare în sine[24]).

Aşa dar reapare şi se explică lucrurile iarăş prin iluzia transcendentală[25]).

In sfârşit Kant mai ruinează şi pretenţiile argumentului fisico-teologic (teleologic), acordându-i cel mult o valoare restrânsă. Argumentul acesta pleacă dela finalitatea şi armonia naturii, pentru a conchide, din constatarea unei vaste întocmiri inteligente, la un Dumnezeu sublim şi înţelept, care în atotputernicia sa, a organizat universul, după un plan măreţ şi unitar. Kant observă că în nici un caz — deşi s'ar simţi îmboldit să mai şicaneze argumentul pe chestia ana-

---

24) C. r. pure, p. 507.

25) Argumentele kantiane în contra argumentului cosmologic nu sunt poate chiar aşa de decisive. Este un caracter general al ipotezelor filosofice, că se pot întocmi, pornind dela fapte în sus, dar că nu putem merge cu aceiaşi înlesnire dela ipoteze în jos, deducând faptele. Dela fapte în sus, ne servim de metoda inductivă, cu rezultate ipotetice, pe când invers am avea metoda deductivă, care păşeşte apodictic, şi la care nu se poate pleca în ultimă instanţă, decât dela adevăruri axiomatice. Cel mult se poate susţine, din această cauză, că argumentul cosmologic conchide la existenţa lui Dumnezeu ca la o probabilitate, nu ca la o certitudine matematică, — dar nu că argumentul e fals.

Aceasta în privinţa uneia din obiecţiuni.

In ce priveşte întâmpinarea că se identifică în mod nepermis existenţa necesară, cu acea perfectă, care nu rezultă de nicăeri câtă vreme se porneşte dela faptul existenţii empirice, se poate observa că această identificare — şi dânsa fără caracter de siguranţă matematică — porneşte, nu din amestecuri ontologice ilicite, ci dela convingerea că întrucât natura cunoscută este contingentă, o existenţă necesară — dacă ea se postulează — va trebui să cuprindă perfecţiuni şi să aibă o plenitudine mult superioară lumii percepute.

In sfârşit la obiecţia kantiană că argumentul cosmologic păcătueşte prin aplicarea cauzalităţii în transcendent, ajunge să amintim că şi Kant însuşi a făcut atari aplicaţii — neîngăduite de punctul său de vedere — când a afirmat existenţa lucrului în sine, — ceiace ar fi o probă, că nu se poate stăvili cauzalitatea acolo unde pretinsese Kant. (Desigur cauzalitatea rămâne pur empirică, în ipostasele ei sensibile de cauzalitate mecanică sau chiar succesivă).

De altfel Kant şovăeşte chiar aci, la capitolul antinomiilor. Vorbind de antinomiile dinamice, el mărturiseşte precis, că raţiunea noastră *cere* o cauză ultimă, necondiţionată şi — fără să mai de-

logiei antropomorfice — de aci nu se poate conchide la un D-zeu a toate creator, ci numai la prezența unui *arhitect,* care a construit cu un material aflat. Numai în cazul când s'ar putea dovedi, spune Kant, că lucrurile substanțiale ar rezista la orice rânduială inteligentă, numai atunci s'ar putea presupune că și materialul a fost creiat de D-zeu[26]). Altfel, pe baza finalității din natură, nu se poate ajunge la un creator care să fie cauza integrală a universului.

Cu aceste critici ascuțite, Kant combate toate încercările făcute a se concretiza într'o cunoștință valabilă necondiționatul absolut. Este totuș mai mult de cât o impresie, este un fapt neîndoios, că deși Critica rațiunii pure îngrădește posibilitățile noastre de cunoaștere, stăvilind cu deosebire orice avânt speculativ, totuș opera aceasta de frânare severă, pregătește pe tăcute domeniul

---

clare această pretențiune ca o iluzie transcendentală — socoate că s'ar putea împăca conflictul dintre rațiune și sensibilitate (care prelungește lanțul cauzal la infinit, forțată de infinitatea timpului și spațiului) admițând în cuprinsul lumii empirice seria cauzală nesfârșită, și tot odată o cauză necondiționată în transcendent.

Iată propriile cuvinte ale lui Kant: „Trebuia deci sau să rămână un conflict cu rațiunea, care cere necondiționatul, sau acest necondiționat trebuia pus, în afară de serie, în inteligibil, a cărui necesitate nu cere și nici nu îngădue nici o condiție empirică și este deci cu privire la fenomene, absolut necesar". (C. R. pure, p. 473).

De și polemica lui Kant în contra argumentului cosmologic nu este infailibilă, ea a compromis totuș în mare măsură acest argument, altă dată socotit irefutabil. Atacurile au continuat. Filosoful contemporan Verweyen (op. citat pp. 167 171) reproșează aceluiaș argument, că pornește dela o bază fictivă, întrucât *contingența* fenomenelor naturii, nu este probabil o contingență intrinsecă, ci nouă ne apare astfel din cauza limitelor cunoștinții noastre. In ele însele aceste fenomene ar putea fi necesare și deci nu mai reclamă postularea unui principiu transcendent, care să le explice apariția. Când însă Verweyen, desvoltându-și această ideie spune că din cauza limitelor noastre, fenomenele ne apar contingente „fiind că noi nu pătrundem până la ultimele condiții ale existenții lor și de aceia nu le sezisăm necesitatea" fără să vrea ajunge, vorbind de acele „ultime condiții", — desigur de altă structură de cât a fenomenelor, — tot la Dumnezeu. Ambele ipoteze, fie că acea contingență a fenomenelor e obiectivă, fie că e subiectivă, conduc deopotrivă la Dumnezeu, unde libertatea de creație și necesitatea existenței se contopesc.

26) C. R. pure, p. 512.

suprasensibil, a cărui explorare o va face Critica raţiunii practice. In orice caz din toată filosofia sa teoretică rezultă că lumea experienţii noastre, nu este singura existenţă posibilă. Iar atunci când conchide că nu se poate demonstra existenţa lui D-zeu, are grija să adauge că tot aşa, nimeni nu va putea să demonstreze *neexistenţa* Lui. „Fiinţa supremă rămâne deci pentru întrebuinţarea numai speculativă a raţiunei, un simplu ideal, dar un ideal fără prihană, un concept care încheie şi încoronează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă adevărat că nu poate fi dovedită pe această cale, dar nici nu poate fi răsturnată" [27]).

Pentru a reaminti mai amănunţit că deşi Kant ne obligă să nu ne aruncăm în speculaţii transcendente, recunoaşte totuş posibilitatea existenţii altor lumi în afară de acea a noastră, vom desprinde, ca încheere a capitolului, câte-va spicuiri din chiar Critica raţiunei pure. Mai întâi atunci când Kant vorbeşte despre idealitatea spaţiului şi a timpului, şi afirmă că noi nu putem avea nici un fel de cunoştinţe valabile în afară de aceste forme apriorice, adaugă lămurit că n'ar fi exclus să existe şi alt gen de reprezentări şi altfel de lumi. „Despre intuiţiile altor fiinţe cugetătoare noi nu putem nici de cum judeca dacă ele sunt legate de aceleaşi condiţii care limitează intuiţia noastră" [28]). Nu se poate spune că lumea noastră aşternută în timp şi în spaţiu ar fi singura posibilitate de existenţă. In al doilea rând Kant afirmă în repetate rânduri existenţa lucrului în sine, agentul care acţionează asupra sensibilităţii noastre. „Cauza numai inteligibilă a fenomenelor în general o putem numi obiectul transcendental, ca să avem ceva ce corespunde sensibilităţii noastre considerate ca receptivitate". Aşa dar materialul sensibil ne este provocat de o lume transcendentă. In al treilea rând e cazul de care ne-am ocupat mai recent: atunci când Kant vorbeşte de rezolvarea ultimilor două antinomii arată cum se poate împăca necesitatea universală a naturii, cu ideia de libertate şi cu aceia a unei fiinţe de sine stătătoare. „Intre cauzele în fenomen e cert că nu poate exista ceva ce ar putea începe în mod absolut şi dela sine

---

27) C. r. pure, p. 68.
28) C. r. pure, p. 430.

o serie... O acţiune originară prin care se întâmplă ceva ce nu era mai înainte nu se poate aştepta dela nexul cauzal al fenomenelor"[29]). „Dar de oarece în libertate este posibilă o relaţie cu un fel deosebit de condiţiuni de cum e posibilă în necesitatea naturală, legea acesteia din urmă nu afectează pe cea dintâi, prin urmare amândouă pot avea loc în mod independent laolaltă şi fără a fi turburate una prin alta"[30]). „A gândi un principiu inteligibil al fenomenelor adică a lumii sensibile, şi a-l cugeta pe acesta liber de contingenţa lor, nu este nici decum împotriva regresiunei empirice nelimitate în seria fenomenelor, nici împotriva contingenţii lor desăvârşite"[31]).

Kant n'a crezut că raţiunea noastră teoretică ar fi în stare să exploreze transcendentul, dar cum este posibilă existenţa unei alte lumi, e cu putinţă să fie posibilă şi existenţa altui izvor sufletesc, prin care să reuşim a o cunoaşte. Astfel a ajuns Kant să scrie Critica raţiunii practice. Intr'adevăr în această operă Kant ne va arăta că există o altă cale, viaţa morală, cu ajutorul căreia vom putea pătrunde până în tainele transcendente, deschizându-ne drumul până în sanctuarul ascuns al absolutului. Concepţia etică a lui Kant ne indică o cale concretă şi originală către absolut, în momentul când nu se mai aştepta de nicăeri, dar totodată ne mai conturează cu mână de maestru o filosofie practică de o rară elevaţiune şi de-o excepţională putere sugestivă.

---

29) C. r. pure, p. 460.
30) C. r. pure, p. 469.
31) C. r. pure, p. 473.

X.

# Filosofia practică (Etica)

La mulţi cugetători filosofia practică apare ca o anexă, ca o simplă aplicare a principiilor stabilite de filosofia teoretică, aceasta din urmă rămânând partea cea mai importantă, centrul de gravitaţie al sistemului. Insă la Kant lucrurile stau cu totul altfel. Morala kantiană nu este un simplu accesoriu, o modestă podoabă, o consecinţă care să decurgă dela sine, nemijlocit din adevărurile teoretice. După Kant, morala îşi are fundamentele sale proprii, domeniul său aparte, caractere care o fac independentă de ştiinţa teoretică. Dar mai mult decât atâta, nu numai că la Kant filosofia practică se ridică alături şi de sine stătătoare faţă de filosofia teoretică, ba chiar putem spune, după cum vom vedea treptat, în decursul expunerii, că morala posedă un rang mai mare, un pisc mai înalt, şi pe umerii ei putem intra mai în adâncul tainelor decât cu speculaţia teoretică. Fireşte, morala kantiană, aşa cum ne apare din Critica raţiunei practice, fiind o creaţie a aceluiaş spirit care a produs şi Critica raţiunii pure, va prezenta numeroase analogii de structură cu aceasta din urmă, putându-se stabili între aceste două opere epocale, un evident paralelism; însă, ceiace trebuieşte să accentuăm dela început este că filosofia practică la Kant, nu purcede pe cale de deducţie, nu este o derivare din cea teoretică. Morala kantiană se întemeiază pe fundamente proprii, deosebite de cele găsite în filosofia teoretică, ba încă le complectează, ducându-ne mai departe, trecându-ne peste

pragul pe care ne-au oprit concluziile puse de rațiunea pur speculativă.

„Critica rațiunei practice” și „Fundamentele metafizicei moravurilor”, cele două opere de seamă, în care se găsește întruchipată morala kantiană, Kant le-a publicat destul de târziu, în orice caz la câțiva ani dela apariția Criticei rațiunii pure, însă el s'a preocupat mult și de timpuriu de problemele morale. Kant era din tinerețe un spirit larg, comprehensiv, interesându-se îndeaproape de toate laturile și aspectele activității omenești. El s'a ocupat mai mult și mai pasionat de problema morală, mai ales atunci când a trecut în cea de a doua fază a evoluției sale intelectuale. Dar cum în această etapă Kant avea prea puternice înclinări pentru doctrina empiristă, considerând că baza tuturor adevărurilor constă în fapte de experiență, era foarte natural să încerce a întemeia și morala pe acest criteriu, adică pe constatările empirice; iar în fața diversității reale a moravurilor să ajungă la un relativism și la un scepticism moral desăvârșit. In varietatea extraordinară de moravuri întâlnită dealungul globului pământesc, se pierde orice normă, orice criteriu de separare a binelui de rău. Dacă se face din acest teren nestabil un punct de plecare atunci ne dăm seama că este imposibilă clădirea temeinică a vre-unei doctrine morale. Fiecare popor, ca să nu mai vorbim de indivizi, își are concepțiile sale proprii despre ceiace trebuie să facă. Diferențele atât de numeroase și de izbitoare la ochi, schimbările atât de dese în normele de conduită ale oamenilor au produs o adevărată desperare în sufletul lui Kant, care a deslușit totdeauna în sine nevoi adânci de o viață morală fermă. El singur va constata mai târziu că „empirismul roade dela rădăcină moralitatea în cugete” 1). Deaceia am putea spune cu drept cuvânt că una din cauzele de căpetenie pentru care Kant a părăsit și faza empiristă, ajungând la ultima sa atitudine, la concepția lui definitivă, criticismul, — nou și deosebit de etapele precedente de și un fir subțire de lumină îl leagă de scânteerile geniale vizibile dela primele lucrări — a fost tocmai această trebuință imperioasă de a găsi un fundament nezdruncinat pentru viața și principiile morale, mai ales că reușise să găsească

1) C. r. practice. trad. rom. Amzăr p. 64

o axă inflexibilă pentru asigurarea valabilităţii universale — deşi limitate — a cunoştinţei noastre teoretice. După ce Kant descoperise, prin concepţia sa criticistă, osatura fermă a ştiinţei teoretice, rămânea să facă acelaş lucru şi pentru activitatea practică. El se va sili şi în acest domeniu, al acţiunei omeneşti, să treacă dincolo de variabilitatea capricioasă a faptelor de experienţă. Şi astfel va ajunge în Critica raţiunii practice, în ce priveşte principiile acţiunii omeneşti, la aceiaşi soluţie ca aceia cu privire la principiile cunoştinţelor noastre teoretice din Critica raţiunii pure.

Am văzut din examinarea filosofiei teoretice kantiene că experienţa nu ne poate procura acea osatură sigură care dă obiectivitate cunoştinţelor noastre ştiinţifice. Numai prin formele apriorice şi transcendentale, inerente spiritului nostru se pot înfige stâlpii puternici pe care se bolteşte ştiinţa noastră. La fel şi în domeniul activităţii practice, Kant arată că nu experienţa poate fi izvorul adevărat al normelor morale, ci acestea trebuie să ne vină de aiurea. Normele etice trebuesc a fi şi ele universale şi necesare, obligaţii imperative, adică vor fi la rândul lor, apriorice şi transcendentale. Experienţa ne arată numai ceiace este, pe când normele morale ne indică în mod poruncitor ceiace trebuie să fie, deaceia nu se poate scoate nici o regulă imperativă din ceiace este, din lumea experienţei. „O lege practică, ceiace eu recunosc ca atare, trebuie să se califice de legiuire generală; aceasta este o propoziţiune identică, deci evidentă prin ea însăşi" [2]). Din această cauză experienţa variabilă şi individuală nu ne poate oferi principii de conducere obiective.

„Temeiuri determinante empirice nu-s bune nici de o legiuire generală exterioară, dar nici de una lăuntrică; căci un temeiu pune la baza inclinaţiei un subiect, altul, un alt subiect, şi în fiecare subiect influenţează mai mult când una când alta. A găsi o lege care să le cârmuiască pe toate sub condiţia unei armonii universale este cu desăvârşire imposibil" [3]). Dacă şi din experienţă se pot extrage unele imperative, acestea vor rămâne însă condiţionale, hipotetice. Un exemplu de acest gen de imperative îl

---

2) C. r. practice p. 27
3) C. r. practice p. 28

putem găsi în decalogul din vechiul testament. Iubeşte pe mama ta şi pe tatăl tău dacă vrei să-ţi fie ţie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pământ. Un alt exemplu de imperativ condiţionat, scos din experienţa de toate zilele ar fi acesta: dacă vrei să trăieşti mult timp, să fii om cumpătat. Sau, vrei să fii iubit de alţii, ajută pe semenii tăi. Vedem că toate acestea sunt imperative în funcţie de o condiţiune, se află subordonate unui scop empiric şi dacă lipseşte condiţiunea, cade dela sine şi imperativul. Aşa dacă poate nu ai această dorinţă de a fi iubit de ceilalţi, înseamnă că nu te vei grăbi niciodată să sari în ajutorul aproapelui tău.

Insă caracterul capital şi vădit al normelor morale, după Kant, nu este acela al unor simple constatări de fapt sau al unor imperative condiţionate, ci sunt imperative absolute, ordine categorice, găsite în conştiinţa noastră morală. Principiile etice sunt porunci obligatorii şi dezinteresate, imperative categorice, iar din moment ce din masa faptelor experienţii nu se pot extrage altceva decât unele imperative condiţionate, înseamnă că viaţa morală nu se poate întemeia în nici-un fel pe datele experienţei. Conform adevăratei moralităţi trebuie să vrei să faci un lucru, fiindcă aşa îţi cere conştiinţa şi atâta tot. Acest „trebuie", este un imperativ independent de orice consideraţie lăturalnică, de calcul sau de sentiment, şi aşa se manifestă în făptura omenească legea morală. „Pentru o fiinţă la care raţiunea nu-i singurul temei determinant al voinţei, regula practică este un imperativ, adică o regulă caracterizată printr'un trebuie, care exprimă o constrângere obiectivă la fapte şi însemnează că dacă raţiunea ar hotărâ în întregime voinţa, fapta s'ar petrece după această regulă" [4]). „Legea morală are forma unui imperativ deoarece omului ca fiinţă raţională îi putem presupune o voinţă pură, dar ca fiinţă aţâţată şi pusă în mişcare de trebuinţele simţurilor nu-i putem presupune o voinţă sfântă, adică una care să nu se poată supune nici-unei maxime în contrazicere cu legea morală" [5]). Numai o voinţă divină, determinată exclusiv de

4) C. r. practice p. 20
5) C. r. practice p. 31

legile morale, n'are nevoie de nici-o constrângere sau sforţare pentru a realiza deplin viaţa morală.

Am văzut deocamdată că normele morale nu ne pot veni din experienţă ci trebuie să aibă o altă origine. Dar nu numai că normele morale nu sunt compatibile cu caracterele oricărei experienţe dar mai mult încă, adesea ori principiile morale vin în conflict cu faptele experienţei. De multe ori una este şi cu totul alta trebuie să fie. Atunci normele etice se angajează într'o luptă înverşunată cu datele empirice. Mai mult, normele morale au de luptat nu numai cu faptele experienţei externe, dar chiar şi cu obstacole interioare. „Pentru a deveni un om moralmente bun, nu e deajuns să lăsăm să se desvolte fără piedică germenul binelui inerent firii noastre, dar mai e nevoie să luptăm împotriva unei pricini a răului cu tendinţe contrarii pe care le aflăm deasemenea în noi"[6]). Kant distinge pe lângă eul nostru transcendental, cu puritate morală neprihănită şi un eu empiric, o puternică cetăţue egoistă a sufletului nostru, preocupată numai de fericirea individuală. „Opusul direct al principiului moralităţii este când din principiul fericirii proprii se face temeiul determinant al voinţei"[7]). Există în noi alături de comandamentele morale o mulţime de impulsii egoiste, suntem cutreieraţi de nesfârşite meschinării josnice. Kant spune că dacă noi am îndrăzni să destăinuim cândva tot ceiace cuprinde eul nostru egoist, în intimitatea desfăşurării sale, am dezvălui cel mai groaznic spectacol posibil depe suprafaţa pământului. Dar nu numai că noi nu comunicăm altora micimile noastre intime, dar ne ferim pe noi înşine de această privelişte urâtă. Noi ştim să ne ascundem nouă înşine, acele tendinţe inavuabile, şi nu ne exceptăm dela amăgirea voită, pe care o practicăm cu un maxim de perseverenţă. Totuş autoiluzionarea este numai parţială şi în fond suntem informaţi destul de bine de această fermentaţie egoistă, aşa că se explică dece unii moralişti n'au luat în seamă deloc latura mai înaltă a sufletului nostru, la mulţi efectiv copleşită, şi pentru ce considerând latura noastră egoistă ca fiind întreaga

---

6) Religia în limitele raţiunii. Trad. rom. prefaţată de C. R. Motru, p. 27.

7) C. r. practice p. 34

noastră fiinţă, au ajuns să formuleze nişte maxime morale descurajante.

Astfel de exemplu, La Rochefoucauld, sceptic să admită preocupări de ordin mai înalt, a căutat doar să degajeze din acţiunile noastre, o serie de adevăruri bazate exclusiv pe latura egoistă, interesată, a sufletului nostru, reuşind să ne dea o sumă de maxime corozive, teribile prin iluziile care le spulberă în privinţa caracterului omenesc. Vom cita câteva din ele, aproape la întâmplare. „Virtuţile nu sunt decât vicii deghizate". „Omul dacă nu se lasă în prada unui viciu, e numai fiindcă are mai multe". „Viciile îşi ţin reciproc echilibru şi când ele se anulează, ne bucurăm spunând că aceasta este opera conştiinţei noastre morale". „Când dispar viciile n'am triumfat noi asupra lor, ci în realitate ne-au părăsit ele pe noi". După cum se poate vedea acest moralist incisiv despoaie omul de orice iluzie, de cea mai mică valoare etică intrinsecă, reducând sufletul nostru la o singură faţetă, îngustă şi egoistă. Kant admite şi el că latura egoistă a sufletului nostru, deşi nu este singura, rămâne totuş totdeauna foarte puternică. Un alt moralist, marchizul de Vauvenargues, spunea că e atât de efemeră înclinarea noastră spre bine şi spre virtute, încât să nu aşteptăm să se intensifice şi să se fixeze; oricât de slab ar licări, trebuie dimpotrivă s'o urmăm imediat, de teamă ca dintr'o clipă într'alta să nu fie stinsă de vânturi duşmane. Cu toate acestea la Kant alături de lumea aşa cum ne este dată în experienţă, pe lângă eul nostru empiric există şi o altă zonă mai înaltă, mai pură, eul nostru transcendental, de unde izvorăsc curate, asemenea unor ape cristaline comandamentele morale care duc lupta seculară şi înverşunată cu obstacolele dinafară sau dinăuntru, puse în cale de lumea faptelor sensibile. „Atât de limpede şi de precis sunt separate hotarele moralităţii şi ale iubirii de sine, încât nici ochiul cel mai de rând nu poate să scape deosebirea dacă un lucru aparţine uneia sau alteia"[8]).

Să se observe paralelismul dintre Critica raţiunii pure şi Critica raţiunii practice. După cum atunci când era vorba de cunoştinţa teoretică, sufletul nostru venea cu

---

8) C. r. practice p. 35

forme apriorice şi transcendentale, unde se inserează materialul sensibil, găsit în datele experienţei, tot aşa în domeniul moral, sufletul nostru aduce din adâncurile lui neprihănite, norme morale, apriorice şi transcendentale, cărora ar urma să se încadreze faptele lumii sensibile.

Intre aceste două opere ale filosofiei lui Kant există însă şi unele deosebiri. In domeniul teoretic materialul experimental destul de docil, venea ca dela sine să se insereze în cadrele noastre apriorice, nu opunea nici-o rezistenţă serioasă, operii de coordonare, organizată de spiritul nostru. De pildă când e vorba de categoria cauzalităţii, dificultăţile pe care eventual le putem întâmpina vin din greutatea de a desluşi în mulţimea antecedentelor, adevărata cauză a unui fenomen, însă aplicarea cauzalităţii ca atare, se făcea dela sine, în mod spontan. Ba chiar tentativa de a nu aplica această categorie câteodată era un lucru greu de înfăptuit. Nu tot aşa stau însă lucrurile şi în domeniul etic. Comandamentele morale nu-şi asimilează în mod natural, nestânjenit, materialul empiric. In activitatea morală materialul experienţii se înfăţişează ca o forţă care se opune făţiş directivelor pure, apriorice. Principiile morale întâmpină în faptele concrete o rezistenţă îndârjită. Ce-i drept tendinţele egoiste se mai războiesc câte odată şi între ele, însă există deobicei între dânsele, o oarecare camaraderie, îşi dau sprijin reciproc, pentru a forma un front comun de rezistenţă împotriva imperativelor morale, aşa că de multe ori biata normă morală, mai ales la sufletele şovăitoare, nu va izbuti să-şi supună impulsiile empirice şi se va întoarce înapoi învinsă. Izbucnirile de viaţă morală pură, venite dela eul nostru absolut, nu reuşesc să se impună materialului sensibil, decât la sufletele tari, la personalităţile viguroase.

De sigur o altă diferenţiare între cele două critici, este că normele transcendentale cu caracter practic vin dintr'o altă regiune a sufletului nostru, de cât formele apriorice care se aplică în cunoaşterea teoretică. Asta nu înseamnă altceva decât că principiile morale nu sunt identice cu cele teoretice. Imperativele etice au caractere proprii, originale, spre deosebire de principiile ştiinţei. După cum am mai spus, la Kant activitatea practică şi cunoaşterea teoretică nu se confundă şi nici n'au legături imediate

între ele, ci fiecare posedă natura sa aparte, diferită de cealaltă. Exprimând această concepţie Kant se găseşte sub înrâurirea lui Jean Jacques Rousseau, care arătase tocmai că fundamentele moralei nu derivă din cunoştinţa teoretică. Numai că la Rousseau origina vieţii morale era sentimentul. Kant însă are o foarte proastă opiniune despre sentiment, pururea şovăitor şi mobil, aşa că nu poate fi o bază trainică pentru o viaţă morală fermă. Kant admite separaţia pe care a făcut-o Rousseau între adevărul teoretic şi cel practic, dar nu se împacă deloc cu fundamentul moralei rousseauiste. După Kant izvorul vieţii morale nu este sentimentul nestatornic şi prea împlântat în lumea sensibilă; acest fundament va fi tot raţiunea, bineînţeles nu cea teoretică, ci alta: raţiunea practică. „Realitatea obiectivă a unei voinţe pure sau, ceiace-i tot una, a unei raţiuni pure practice e dată apriori în legea morală oarecum printr'un fapt, căci altfel nu poate fi numită o determinare inevitabilă a voinţei cu toate că nu se reazemă pe principii empirice" [9]. „Putem avea conştiinţa legilor practice pure cum avem şi conştiinţa principiilor teoretice pure, dacă ţinem seamă de necesitatea cu care raţiunea ni le prescrie şi de îndepărtarea tuturor condiţiilor empirice asupra cărora ea ne face atenţi" [10]. „Intr'o lege practică raţiunea determină nemijlocit voinţa, nu cu ajutorul unui sentiment mijlocitor de plăcere ori neplăcere, nici măcar cu ajutorul unuia legat de această lege, şi numai faptul că în calitatea ei de raţiune pură poate fi şi practică, o face să fie dătătoare de legi" [11]. „Raţiunea pură este în sine practică şi dă omului o lege universală pe care noi o numim legea morală" [12].

Rezultă aşa dar că există o a doua raţiune, cea practică, independentă de structura raţiunii teoretice, dar tot atât de diferită de datele experienţei. Se poate pune atunci întrebarea: dece Kant n'a folosit de preferinţă termenul de voinţă, şi a spus că raţiunea practică este izvorul vieţii morale. Este un loc comun ca să se facă din voinţă, centrul, sediul directivelor morale. De altfel Kant vorbeşte

---

9) C. r. practice p. 51
10) C. r. practice p. 29
11 C. r. practice p. 25
12 C. r. practice p. 31

şi el de voinţă, în această conjonctură, mai ales când stabileşte libertatea eului nostru profund. Insă rămâne întrebarea pentru care motiv Kant a preferat cuvântului de voinţă, conceptul de raţiune practică. Ca să explicăm acest lucru sunt de amintit mai multe considerente. Mai întâi în vremea lui Kant, în secolul al XVIII-lea, exista în toată puterea cuvântului un adevărat cult pentru raţiune. Iar Kant care a vrut să dea vieţii morale un izvor cu un prestigiu maximal, a găsit ceiace căuta, în acest cuvânt, sacrosanct pentru veacul său. In afară de aceasta, un motiv poate şi mai important va fi fost următorul: Kant vroia să atribuie legilor morale acelaş caracter de universală valabilitate şi de stringentă necesitate pe care-l au şi principiile matematice, pentruca astfel să reacţioneze viguros, cum o făcuse şi contra empirismului cu urmări sceptice din teoria cunoaşterii, şi împotriva uşuraticului relativism etic, precum şi împotriva decăderii moravurilor din acea epocă. Kant străduindu-se să arate că normele morale au caracter precis şi implacabil, i s'a părut că noţiunea de voinţă cu unele nelămuriri care o înconjoară ar putea să pericliteze mult din inflexibilitatea legilor morale. Raţiunea — lato sensu luată — este facultatea creatoare de adevăruri universale şi necesare, şi tot asupra ei s'a fixat atenţia lui Kant, atunci când a fost vorba de legea morală. S'ar mai putea să existe încă un considerent care să'l fi reţinut pe Kant de a juca prea mult pe termenul voinţă. Kant ţinea deasemenea să ferească normele morale de orice legătură cu misticismul, de orice afinităţi cu revelaţiile supranaturale. El vroia să găsească vieţii morale fundamente fireşti, o structură naturală, în însăşi conştiinţa normală a fiecărui om obişnuit, aşa după cum găsise principiile naturale ale adevărurilor matematice în facultatea comună de cunoaştere. Kant spune că cercetarea sa ţinteşte la „a determina cugetul moral cu nemijlocită privire la datoriile faţă de oameni şi pentru a curma sau chiar a preveni o exaltare morală, care tulbură multe minţi"[13]). Deaceia poate că a evitat cuvântul de voinţă care se pretează mai lesne la compromisuri mistice, prin nuanţele sale antiraţionaliste.

Din cele arătate până acum reiese că după Immanuel

---

13) C. r. practice p. 10.

Kant fiecare om este cetăţeanul a două lumi. Prin impulsiile egoiste ale naturii sale, omul participă la lumea sensibilă; iar prin obligaţiile morale care trag brazde adânci în conştiinţa sa, omul se ridică în lumea suprasensibilă a spiritualităţii pure. Lumea principiilor absolute nu este alta decât lumea cârmuită de legile morale. „Legea morală este legea fundamentală a unei lumi a intelectului pur" [14]). Prin urmare, conştiinţa noastră se află la intersecţia a două lumi, la confluenţa a două regiuni eterogene. Prin latura egoistă a sufletului său omul se înglobează în experienţa sensibilă iar prin cea morală el face parte din lumea absolutului. Şi în critica raţiunii pure, existau unele distincţii importante: între forme apriorice şi material empiric, sau între fenomen şi numen, între lucrurile aşa cum ni le reprezentăm noi şi lucrurile cum sunt în sine. Cât priveşte prima distincţie, ajustarea lesnicioasă a materialului la forme, nu ne dedea sensaţia a două lumi distincte şi eterogene. Cât priveşte lumea numenală, ea rămăsese neprecizată, era o noţiune vagă, flotantă, despre al cărei conţinut nu se putea afirma nimic. Critica raţiunii practice aduce tocmai această precizare care lipsea celeilalte critici. „Atâta vreme cât cineva nu-şi făcea nici-o ideie precisă despre moralitate şi libertate el nu putea ghici ce vrei să pui ca numen la baza pretinsului fenomen pe de o parte, şi pe de alta dacă mai e cu putinţă să-şi facă o ideie despre acest numen după ce mai înainte ai închinat exclusiv unor simple fenomene toate conceptele intelectului pur în întrebuinţarea lui teoretică" [15]). „Legea morală dimpotrivă ne pune la îndemână dacă nu o perspectivă, măcar un fapt absolut cu neputinţă de lămurit din toate datele lumii simţurilor şi din toată întinderea întrebuinţării teoretice a raţiunii noastre, fapt care ne dă o indicaţie asupra lumii intelectului pur, ba chiar o determină pozitiv şi ne lasă să cunoaştem din ea ceva, anume o lege" [16]). Aşa dar raţiunea practică afirmă că lumea numenală este cârmuită de legile morale, fiind domeniul spiritualităţii pure.

Există însă aici oarecum şi o divergenţă uşoară în-

---

14) C. r. practice p. 41
15) C. r. practice p. 6
16) C. r. practice p. 41

tre cele două critici ale lui Kant. In Critica raţiunii pure lumea fenomenelor era în fond lumea lucrurilor în sine, aşa cum se strecura prin cadrele noaâtre apriorice. Este drept că de aci rezulta o deformare, care făcea lucrul în sine de nerecunoscut, ba chiar necunoscibil. Dar oricum cele două lumi nu erau în stare de adversitate, fenomen şi numen fiind în definitiv una şi aceiaş realitate, privită din două puncte de vedere deosebite. Nu tocmai aşa stau lucrurile şi în Critica raţiunii practice. Aicea cele două lumi, perfect caracterizate amândouă, ne apar diametral opuse, una se înfăţişează ca o rezistenţă îndârjită faţă de cealaltă. Astfel se explică faptul că s'a putut vorbi la Kant de un dualism între spirit şi materie, de vrăjmăşia ce există între lumea sensibilă şi cea suprasensibilă, pronunţându-se chiar cuvântul de bugomilism.

După ce am văzut felul cum apar şi lupta înverşunată ce au de susţinut legile morale cu materialul sensibil, trecem acum la caracterizarea lor.

Din cele expuse mai înainte rezultă că legile morale nefiind scoase din experienţă sunt şi ele apriorice şi transcendentale. „Legea morală e dată oarecum ca un fapt al raţiunii pure, de care suntem conştienţi a priori şi care e apodictic-cert, chiar şi dacă n'am putea găsi în experienţă nici-un exemplu în care ea ar fi urmată întocmai. Prin urmare realitatea obiectivă a legii morale nu poate fi dovedită prin nici-o deducţiune, prin nici-o încordare a raţiunei teoretice speculative sau empirice, — deci chiar dacă am vrea să renunţăm la certitudinea apodictică ea nu poate fi demonstrată şi astfel dovedită aposteriori prin nici-o experienţă — şi totuş ea stă prin ea însăşi neclintită" [17]).

Aprioritatea legilor noi ştim din analiza raţiunii pure că implică mărginirea la prescrieri pur formale. In cunoştinţa teoretică toată contribuţia noastră consta numai în aducerea de forme apriorice. Acelaş lucru se întâmplă şi în domeniul etic. „Numai o lege formală, adică una care nu prescrie raţiunii nimic mai mult decât forma legiuirii ei universale drept condiţia cea mai de seamă a maximelor, poate fi a priori un temei de determinare al

---

17) C. r. practice p. 41

rațiunei practice"[18]. „Dacă e vorba ca o ființă rațională să-și socotească maximele ei drept legi practice generale, apoi nu le poate socoti decât cu principii care conțin temeiul determinant al voinței, nu după materie ci numai după formă[19]. „Principiul formal practic al rațiunii pure e singurul posibil care-i bun de imperative categorice adică de legi practice, care fac din fapte datorie, și în genere de principiu al moralității, atât pentru judecarea cât și pentru aplicarea lui la voința omenească întru determinarea acesteia"[20]. De aici ne explicăm denumirea de etică *formalistă* care i se dă adesea moralei kantiene. Kant nu indică țeluri concrete ci prescrie numai reguli generale, formale[21].

O a doua caracteristică a legilor morale, stabilită de Kant, este faptul că ele sunt universale și generale, iarăși asemenea formelor apriorice din cunoștința teoretică. „Legea morală concepută ca obiectiv necesară numai pentru aceia că ea trebuie să aibă o valoare pentru oricine care posedă rațiune și voință"[22]. După cum nu există nici-o conștiință lipsită de formele apriorice intuitive timpul și spațiul sau de categorii, cam la fel ar pretinde Kant, că în orice conștiință se găsește legea morală. Deaceia este pentru filosoful german, o foarte mare greșală ca în educație să se întrebuințeze moralizarea prin exemple și prin imitație. Normele morale trebuesc desvăluite tot așa cum se descoperă principiile matematice anume prin coborârea în adâncul conștiinței proprii, de unde izvorăsc.

---

18) C. r. practice p. 59
19) C. r. practice p. 26
20) C. r. practice p. 40
21) S'a și reproșat moralei kantiane ,din cauza formalismului său excesiv, că nu poate deduce din regulele ei apriorice maxime mai concrete, indispensabile unei etici aplicate. E momentul să subliniem, că în privința aceasta, la rațiunea practică, lucrurile se prezintă mai grav de cât la rațiunea teoretică. Aci se puteau deriva mai lesne din formele apriorice, unele cunoștințe mai concrete, din cauză că în lotul aprioric, pe lângă categoriile abstracte, se găseau și formele sensibilității (timpul și spațiul) ale căror regule aveau un caracter mai intuitiv și capabil de desvoltări bogate în diversele ramuri ale matematicii. In schimb formele transcendentale ale rațiunii practice au o structură complect abstractă; iar inventarul lor se epuizează mai curând.
22 C. r. practice p. 35

Vedem dar că legile morale au o necesitate obligatorie pentru fiecare conştiinţă şi n'au nevoie de fapte pilduitoare. „Ce-i datorie se arată dela sine orişicui" [23]).

O altă caracterizare a moralei kantiene ar fi aceia că ea este o morală a datoriei pure, a datoriei integrale. „Datorie şi îndatorire sunt denumirile pe care singure trebuie să le dăm raportului nostru cu legea morală" [24]). Din moment ce toate comandamentele morale sunt întovărăşite de acel inexorabil *trebuie* sunt de prisos orice consideraţii de alt ordin. Kant nu admite alte idealuri morale care să legitimeze datoria, el cere datorie pentru datorie. „Esenţialul oricărei determinări a voinţei prin legea morală e că ea e determinată numai prin lege, nu numai fără conlucrarea îndemnurilor simţurilor, ci chiar cu îndepărtarea tuturor acestora şi cu înfrângerea tuturor înclinaţiilor întrucât ele ar fi potrivnice legii" [25]). Kant nu admite mai întâi amestecul sentimentelor de plăcere sau durere în determinarea voinţei, fiindcă ar însemna să bazăm morala pe experienţă, ceiace ştim că nu poate fi vorba. „Despre nici-una din reprezentările unui lucru, oricare ar fi ea nu se poate şti apriori dacă va fi însoţită de plăcere sau neplăcere sau va fi indiferentă" [26]). „Şi fiindcă numai prin experienţă se poate afla ceeace-i potrivit cu sentimentul plăcerii, iar legea practică astfel cum e dată are să se întemeieze totuş pe el, ca pe o condiţie, posibilitatea legilor practice ar fi deadreptul exclusă" [27]). „Orice sentiment ţine de simţuri; mobilul cugetului moral trebuie însă să fie liber de orice condiţie sensibilă" [28]). Din această cauză Kant combate obiceiul de a se transforma virtuţile într'un fel de vehicule pentru propăşirea fericirii proprii. Fericirea este un ideal al fanteziei noastre sensibile pe când datoria este o proprietate şi un ideal al raţiunei practice pure. După cum sunt necesare de efectuat în viaţă unele operaţii, deşi dureroase, tot aşa trebuie să ne îndeplinim datoria chiar dacă

23) C. r. practice p. 36
24) C. r. practice p. 74
25) C. r. practice p. 66
26) C. r. practice p. 21
27) C. r. practice p. 58
28) C. r. practice p. 68

nu-i tocmai plăcută. „Dacă o făptură raţională ar putea ajunge vreodată să împlinească bucuros toate legile morale, aceasta ar însemna că în ea nu s'ar găsi nici măcar posibilitatea unei dorinţe care s'o îmbie la călcarea lor; căci învingerea unei dorinţe cere subiectului întotdeauna jertfă, are prin urmare nevoie de constrângere de sine, adică de o nevoire lăuntrică către aceiace nu facem bucuros. Dar la o asemenea treaptă a cugetului moral nu poate ajunge niciodată o făptură. Căci fiind o făptură, adică atârnând totdeauna de tot ce cere ea pentru a fi deplin mulţumită cu starea ei, ea nu poate fi niciodată cu totul liberă de dorinţe şi înclinaţii cari, întrucât se sprijină pe cauze fizice, nu concordă dela sine cu legea morală care are cu totul alte izvoare; acestea fac prin urmare întotdeauna necesar ca din cauza lor să întemeiem duhul maximelor noastre pe constrângere morală" [29]). Noi nu trebuie să ne preocupăm de fericirea noastră subiectivă fiindcă legile morale creiate de raţiunea practică, la fel cu principiile raţiunei teoretice, trebuie să fie generale, obiective. De aici putem scoate o primă regulă a moralităţii, aceia ca să ne purtăm în aşa fel în cât conduita noastră să poată deveni o lege morală valabilă pentru toată lumea. „Lucrează astfel ca maxima voinţei tale să poată oricând sluji în acelaş timp şi de principiu al unei legiuiri universale" [30]).

Desigur că din această regulă rămâne să deducem purtarea noastră în diferitele cazuri particulare cari ni se prezintă, însă totdeauna când vom avea de ales între datorie şi între fericirea proprie nu va trebui să stăm la îndoială ca s'o sacrificăm pe aceasta din urmă. Kant înlătură complect toate idealurile interesate, el renegă moralitatea acţiunilor conduse de utilitatea rezultatului urmărit. Morala kantiană caută să excludă din sânul ei orice elemente hedoniste, evdemoniste ori utilitariste. Această morală se mai opune aceleia care ia în seamă succesul, ea este o morală a intenţiei pure. „Din tot ceiace putem concepe în această lume şi chiar în general afară din această lume, un singur lucru poate fi socotit de bun fără restricţie şi anume o bună voinţă. Buna voinţă nu-şi primeşte valoarea dela efectele sau rezultatele ei, nici dela puterea

---

29) C. r. practice p. 75
30 C. r. practice p. 30

de a atinge cutare sau cutare ţel ci numai dela voinţă, adică din ea însăşi şi privită în ea însăşi trebuie socotită cu mult superioară a tot ceiace am putea face cu ajutorul ei în vederea unei înclinări sau a tuturor înclinărilor reunite. Chiar când o soartă contrară sau sgârcenia unei naturi vrăjmaşe ar lipsi această voinţă de toate mijloacele de a-şi împlini proiectele, chiar când cele mai mari sforţări n'ar duce la nici-un rezultat şi n'ar rămânea decât buna voinţă singură, ea ar luci cu propria ei lumină ca o piatră preţioasă, căci din sine-şi scoate toată valoarea ei" [31]). Kant nu se preocupă deaceia de mijloacele noastre de realizare, iar pealocuri spune că ceiace trebuie să facem, prin însăşi acest fapt o şi putem înfăptui. „Tot ceiace omul vrea în privinţa moralităţii îi şi stă în putinţă" [32]). Apoi îndeplinirea datoriei se face deasemenea fără să se aibă în vedere vre-un scop util. „O acţiune făcută din datorie nu-şi ia valoarea morală din scopul pe care trebuie să-l atingă ci din maxima care o determină şi prin urmare această valoare nu depinde de realitatea obiectului acţiunii ci de principiul după care voinţa se hotărăşte la această acţiune, abstracţie făcând de toate obiectele facultăţii de a dori" [33]). Singurul sentiment admis de Kant să colaboreze la determinarea morală a voinţei noastre este sentimentul de respect pentru legea morală, tocmai fiindcă n'are nimic empiric în el, ci se bazează tot pe raţiune, care ni-l impune independent de dorinţele noastre subiective. „Respectul pentru legea morală este un sentiment stârnit printr'un temei intelectual şi acest sentiment e singurul pe care-l putem primi" [34]). Insă rămâne stabilit în mod definitiv că „numai ceiace este legat de voinţa mea ca principiu şi nu ca efect, ceiace nu slujeşte înclinarea mea ci o birue sau cel puţin o scoate cu totul din joc, şi prin urmare legea, considerată în ea însăşi poate fi un obiect de respect şi în acelaş timp un ordin" [35]).

Aşa dar e vorba de o morală lipsită de orice preocupare de ordin utilitar, neîmblânzită de nici-o consideraţie bazată pe scop ori sentiment, o morală aspră,

---

31) Religia în lim. raţ. p. 58
32) C. r. practice p. 36
33) Religia în lim. raţ. p. 63
34) C. r. practice p. 67
35) Religia în lim. raţ. p. 63

austeră, de o rigiditate cu-adevărat spartană. Şi cu toate acestea trebuieşte să constatăm că excluderea oricărui element utilitarist dintr'o morală ori cât de severă este dacă nu imposibilă, în orice caz foarte greu de realizat. Chiar această maximă: lucrează în aşa fel ca fapta ta să devie lege universală, presupune în umbră prezenţa unor elemente utilitariste. Acest lucru este şi mai vizibil când se trece la aplicarea maximei. De pildă regula: nu fura, este o obligaţie morală care asigură ordinea vieţii sociale, căci în cazul când nu este ascultată ar vătăma societăţii. Este foarte dificil deci să se înlăture orice element utilitarist din explicarea obligaţiei morale. Elementele utilitariste date afară pe uşă cu mare paradă de către Kant se întorc însă, măcar în parte, pe fereastră. O morală nu se poate menţine exclusiv, cum vroia Kant pe înălţimile severe, inalterabile ale datoriei pure, dezinteresate. Dar după Kant numai în acest caz maximele unei voinţe morale pot servi de legislaţie universală, şi orice s'ar zice, doctrina lui e o reacţie plină de măreţie, împotriva meschinăriilor conduitei zilnice.

Mai mult chiar, Kant va merge şi mai departe pe această cale. El nu numai că spune că trebuie să faci binele numai din datoria pură, fără preocupări lăturalnice de folos ori sentiment, dar el afirmă în mod explicit că dacă-l faci din milă sau generozitate, binele astfel făcut nu putem spune că este imoral, dar nici că este moral. Binele izvorât din conştiinţa morală a datoriei trebuie realizat fără amestecul vre-unui sentiment chiar când acesta n'ar face decât să ajute. „Dacă determinarea voinţei, se face potrivit legii morale, dar numai cu ajutorul unui sentiment, ori care ar fi el, care trebuie presupus pentruca aceia să devie un suficient temei determinant al voinţei, deci nu din cauza legii însăşi, acţiunea va conţine ce-i drept legalitate dar nu moralitate" [36]. „E foarte frumos să faci oamenilor bine din iubire sau din compătimire binevoitoare sau să fii drept din dragostea pentru ordine, dar aceasta nu-i încă maxima morală adevărată a purtării noastre, potrivită situaţiei noastre de oameni printre fiinţele raţionale, dacă noi ne permitem să trecem oarecum ca nişte recruţi voluntari, cu încrezută mândrie

---

36) C. r. practice p. 65

peste ideia de datorie şi ca neatârnând de poruncă să vrem să facem din propria noastră plăcere ceva pentru care nici-o poruncă nu ne-ar fi de trebuinţă[37]. „A fi darnic atunci când poţi, ba mai mult sunt anumite firi iubitoare care fără motivul vre-unei vanităţi sau interes găsesc o satisfacţie interioară să răspândească bucurie în jurul lor şi se bucură de bucuria altora când e provenită din acţiunea lor. Eu susţin totuş că în acest caz acţiunea oricât de conformă datoriei, oricât de plăcută, n'are totuş nici o adevărată valoare morală ci e asemenea celorlaltor înclinări, bunăoară la fel ambiţiei care atunci când din fericire are de obiect un lucru de interes public, conform datoriei şi prin urmare onorabil, merită elegii şi încurajări dar nu respectul nostru, căci maxima lipseşte atunci caracterului moral, care cere o purtare din datorie şi nu din înclinaţie[38]. Aşa dar noi nu trebuie să apreciem o acţiune ca morală decât când este făcută cu intenţia de a asculta de o lege a raţiunii practice. Comandamentul moral trebuie să izbucnească liber din forul generator de forme şi legi transcendentale. Conştiinţa datoriei are aceiaşi obligativitate strictă ca şi adevărurile matematice şi deaceia are acelaş caracter de rigidă raţionalitate şi cere imperios să ne ferim de amestecul oricărui sentiment. Pentru motivul că înlătură complectamente sentimentul, etica lui Kant se mai numeşte şi *rigoristă*. Este o morală a datoriei absolute, a imperativului categoric integral.

In sfârşit o altă caracteristică a normelor morale kantiene, care s'a putut întrevedea din cele de până acum, dar care trebueşte să fie neapărat cât mai bine desluşită este autonomia lor. Voinţa noastră în determinarea sa morală este absolut liberă, nu sufere nici-o influenţă streină căci altfel şi-ar pierde orice valoare. Libertatea voinţei noastre se poate deduce şi din faptul că ea este determinată numai de legi pur formale. „Dacă nici-un temei determinant nu poate sluji voinţei de lege, afară numai de acea formă legiuitoare generală, atunci o astfel de voinţă trebuie gândită ca absolut independentă de legea naturală a fenomenelor, privite în raporturile lor mutu-

37) C. r. practice p. 73
38) Religia în lim. raţ. p. 61

ale, adică de legea cauzalității. O astfel de neatârnare însă se chiamă libertate în sensul cel mai strict adică transcendental. Deci o voință căreia numai simpla formă legiuitoare a maximei îi poate sluji de lege este o voință liberă. Libertate și lege practică necondiționată se referă deci reciproc una la alta" [39]). Normele morale izvoräsc din noi înșine, nu ne sunt impuse din afară. Moralitatea ca și știința sunt opera conștiinței noastre proprii, sunt datorite efortului uman. „Libertatea este acea proprietate care-i arată omului capacitatea pe care o are liberul său arbitru de a fi determinat de legea morală absolută" [40]). „Am mai putea defini libertatea practică și ca neatârnarea voinței de nici-o lege afară numai de cea morală" [41]). Prin aceasta Kant reacționează împotriva moralelor zise heteronome, bazate pe o autoritate străină nouă, cum ar fi de pildă morala întemeiată pe credința religioasă, pe divinitate. Și aici Kant se conformează astfel atmosferii generale din vremea sa. In deplină consonanță cu veacul al XVIIII-lea Kant vrea să realizeze emanciparea totală și definitivă de spiritul medieval, să taie pentru totdeauna suportul supranatural al tuturor lucrurilor, să ne dea explicări firești în toate domeniile și deci să întemeieze o morală naturală. Se știe că în acest secol devenise curentă ideia lui Pierre Bayle de a se separa morala de religie. Această ideie fusese reluată de filosofii englezi care în mare parte erau cunoscuți lui Kant. După cum vom vedea, Kant nu numai că susține că morala nu se bazează pe religie, cum se obișnuia să se spuie până acum, dar, răsturnând termenii, va arata că dimpotrivă religia este aceia care se întemeiază pe morală. Prin urmare după Kant morala este un complex de adevăruri obligatorii, create în mod spontan de propria noastră conștiință, ele nu ne sunt impuse în nici-un fel dinafară, de către Dumnezeu sau de vreo altă autoritate exterioară. „Autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor corespunzătoare lor; orice heteronomie a voiei din contră nu numai că nu întemeiază nici-o obligație ci se împotrivește chiar principiului aces-

39) C. r. practice p. 28
40) Religia în lim. raț. p. 49
41) C. r. practice p. 83

teia şi moralităţii voinţei" [42]. Prin această autonomie a eului moral Kant reuşeşte să sporească demnitatea fiinţei omeneşti. Personalitatea omenească îşi capătă astfel un prestigiu deosebit, o înfăţişare sacră, ea trebuie să se bucure de un respect nelimitat şi prin urmare omul nu poate fi niciodată considerat ca o simplă unealtă. „Omul şi împreună cu el orice fiinţă raţională e scop în sine însuşi, adică nu poate fi întrebuinţat niciodată de nimeni, nici de Dumnezeu, numai ca mijloc fără a fi în acelaş timp şi scop" [43]. „Omul este într'adevăr destul de nesfânt, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. In toată făptura, tot ce vrem şi asupra căruia avem vre-o putere poate fi întrebuinţat şi numai ca mijloc, dar omul e scop în sine însuşi. Căci el este subiectul legii morale, care-i sfântă, numai datorită autonomiei libertăţii lui. Pe un om de bine în cea mai mare nenorocire a vieţii lui pe care ar fi putut-o înlătura numai dacă ar fi putut să-şi calce datoria, nu-l ţine oare încă drept conştiinţa că el a păstrat totuş în demnitatea ei umanitatea din persoana lui, şi a cinstit-o, că n'are dece să se ruşineze de el însuşi şi să se teamă de ochiul lăunntric al examenului propriu" [44]? De aici maxima supremă a moralei kantiene; lucrează în aşa fel ca să tratezi totdeauna umanitatea fie în persoana ta, fie în persoana altuia numai ca un scop în sine, niciodată ca un simplu mijloc.

După această sumară caracterizare a concepţiei lui Kant asupra moralei să vedem acum întrucât este adevărat că în doctrina sa, raţiunea practică merge mai în adâncul realităţii decât ne conducea raţiunea teoretică. După Kant raţiunea practică deschide unele luminişuri, unele fereşti efective asupra lumei suprasensibile. Am văzut că după acest filosof raţiunea pură nu ne lasă să nădăjduim a cunoaşte cândva prin ea însăşi esenţa ultimă a realităţii. Raţiunea teoretică ne întemniţa pentru veşnicie între zidurile reprezentărilor subiective cu valoare relativă. Nu exista cea mai mică spărtură prin care să se strecoare vre-o rază plăpândă din profunzimile metafizice ale realităţii absolute. Totuş Kant afirmă că ceiace ne este re-

---

42) C. r. practice p. 32
43) C. r. practice p. 117
44) C. r. practice p. 77

fuzat să ajungem vreodată prin canalul cercetărilor teoretice, putem obţine însă cu ajutorul raţiunii practice. Prin viaţa morală noi devenim capabili să întrezărim unele scânteeri transcendente, ba chiar să pătrundem într'un fel oarecare în sanctuarul secret al absolutului. Mintea noastră speculativă nu era în stare să rezolve marele probleme metafizice cum sunt libertatea, nemurirea sufletului, Dumnezeu. Aceste probleme care frământă mereu făptura omenească erau considerate ca insolubile de Critica raţiunii pure. Să vedem în ce mod Critica raţiunii practice reuşeşte să rezolve aceste probleme, în ce fel ne asigură aceste trei mari ideale, năzuite de sufletul nostru.

După Kant necontestata existenţă a normelor morale implică o serie de postulate care sunt tocmai libertatea, nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu, cele trei enigme rămase nesoluţionate de raţiunea noastră teoretică. In ce mod îşi îndreptăţeşte Kant această afirmaţie?

El arată mai întâi că imperativul categoric, însoţit de acel „trebuie" de neînlăturat, această normă evidentă prin ea însăşi, găsită în conştiinţa noastră morală, implică în mod necesar existenţa libertăţii. Am văzut că normele morale sunt opera unei voinţi autonome şi libere, că libertatea este prima condiţie a oricărei vieţi morale. „Libertatea este ratio essendi a legii morale iar legea morală e ratio cognoscendi a libertăţii. Căci dacă legea morală n'ar fi mai dinainte clar gândită în raţiunea noastră nu ne-am crede niciodată îndreptăţiţi să presupunem un lucru ca libertatea, cu toate că ea nu implică o contradicţie. Dacă n'ar exista însă libertatea nu am întâlni în noi legea morală"[45]. Adevărata faptă morală nu poate fi efectuată decât de o voinţă autonomă, lipsită de orice constrângere exterioară, iar autonomia voinţei presupune libertatea, adică posibilitatea de a îndeplini imperativul categoric independent sau chiar împotriva legilor naturii. „Legea morală este de fapt o lege a cauzalităţii prin libertate şi deci a posibilităţii unei naturi suprasensibile, — după cum legea metafizică a fenomenelor din lumea simţurilor era o lege a cauzalităţii naturii sensibile — şi ea precizează astfel aceiace filosofia speculativă ar trebui

---

45) C. r. pure p. 4

să lasc nehotărât, anume legea unei cauzalităţi al cărei concept era numai negativ în cea din urmă, şi-i procură astfel acestuia pentru prima dată realitate obiectivă"[46]. Ce-i drept această nouă cauzalitate erijată în faţa cauzalităţii naturale, căreia se consacrase Critica Raţiunii pure, suscită mari dificultăţi, pe care Kant caută să le previe, prin manevrarea planurilor separate. „Impăcarea cauzalităţii ca libertate, cu sine însăşi ca mecanism al naturii, prima stabilită prin legea morală, cea de a doua prin legea naturală şi anume: într'unul şi acelaş subiect; omul, este imposibilă dacă nu-l prezentăm pe acesta cu privire la prima, ca fiinţă în sine, iar cu privire la a doua ca fenomen, una fiind reprezentată în conştiinţa pură, alta în conştiinţa empirică"[47]. Energia morală care vine în luptă cu lumea sensibilă nu poate fi colectată din experienţă „deoarece cauzalitatea prin libertate trebuie căutată întotdeauna în afară de lumea simţurilor, în inteligibil"[48].

Astfel norma morală are o origine mai adâncă, ea izvoreşte tocmai din lumea suprasensibilă, din regiunea numenală a libertăţii. Aşa dar, apariţia luptătoare a imperativului categoric postulează existenţa libertăţii efective, în domeniul suprasensibil. Noi suntem liberi întrucât ascultăm de legea morală şi tindem a o întrupa aevea. Odată stabilită libertatea am făcut un pas însemnat în determinarea lumii suprasensibile, care e caracterizată acuma pozitiv. Dela libertate ne va fi acum mai uşor să trecem la celelalte postulate. „Conceptul de libertate, întrucât realitatea lui e dovedită printr'o lege apodictică a raţiunii practice, constituie acum piatra de încheiere a întregei clădiri a unui sistem al raţiunii pure, chiar şi al celei speculative, şi toate celelalte concepte, de Dumnezéu şi nemurire, care rămân în aceasta simple idei fără sprijin, se leagă acum de el, capătă odată cu el şi prin el fiinţă şi realitate obiectivă, adică posibilitatea lor se dovedeşte prin faptul că libertatea există într'adevăr; căci această idee se vădeşte prin legea morală"[49].

Viaţa morală postulează nemurirea sufletului, so-

---

46) C. r. practice p. 44
47) C. r. practice p. 5
48) C. r. practice p. 92
49) C. r. practice p. 3

luţionând o problemă care ne turbură pătimaş. Ne aducem aminte cum Kant înlăturase din conduita noastră morală, orice preocupare de fericire. Să facem binele pentru bine şi datoria pentru datorie, fără să avem în vedere vre-o recompensă de orice fel. Dealtfel de fapt oamenii virtuoşi nu sunt cei mai răsplătiţi în viaţa de toate zilele, departe de a fi favoriţii lumii terestre ci sunt dimpotrivă de cele mai multe ori adevăraţi oropsiţi ai bunurilor pământeşti. Dar aceasta este ceva absurd pentru o minte dreaptă. „A fi setos de fericire, ba chiar vrednic de ea dar a nu-i fi totuş părtaş, nu se poate împăca cu voia perfectă a unei fiinţe raţionale" [50]). Ca omul moral să fie condamnat în decursul vieţii pământeşti, mai merge, dar ca el să rămână nerăsplătit pentru virtuţile sale în vecii vecilor iată un fapt care ne revoltă. Deci să nu existe niciodată o convergenţă, o întâlnire între fericire şi virtute, iată ce nu se poate admite. Şi Kant formează noţiunea de „bun suprem" în care se realizează tocmai această împăcare între fericire şi virtute. Pentruca să ajungem la bunul suprem se cere ca o condiţie primordială potrivirea desăvârşită a intenţiilor voinţei noastre cu legea morală, adică o stare de sfinţenie. Nici chiar moralitatea perfectă n'o putem înfăptui în timpul vieţii noastre, pe de o parte prea scurtă, iar pe de alta întâlnind în latura egoistă a făpturii noastre, obstacole de neînvins. Tot ce putem face este să ne apropiem cu încetul printr'un progres continuu de sfinţenia voinţei. „Dar acest progres infinit este posibil numai subt presupoziţia unei existenţe şi unei personalităţi durând la infinit... ceiace se chiamă nemurirea sufletului" [51]).

In acest fel noi postulăm existenţa unei alte vieţi când sufletul nostru degajat de scoarţa sa terestră, va fi nemuritor, pentru a duce la bun sfârşit sfinţenia voinţei noastre şi pentru a primi totodată roadele acţiunilor noastre morale.

Astfel existenţa vieţii morale ne sileşte să preconizăm o viaţă viitoare în care se va stabili şi concordanţa între fericire şi virtute, căci trebuie să fie o lume unde acest acord să fie înfăptuit. Indiferent dacă prin această spe-

---

50) C. r. practice p. 100

51) C. r. practice p. 110.

ranță Kant își plătește și el tributul tendințelor evdemoniste, rămâne stabilit, după dânsul, că nemurirea sufletului este a doua condiție necesară vieții morale.

Iar ceiace ne face să credem în mod cert că această îmbinare perfectă dintre fericire și virtute se va realiza măcar în viața viitoare este un al treilea postulat, acela al existenței lui Dumnezeu, în care această uniune este din eternitate realizată, și care va ști fiind atotputernic și drept să împartă netrebnicului suferința și virtuosului fericirea. Acordul, final dintre binele perfect și virtutea perfectă nu poate fi decât actul acelei ființe supreme care a creat întregul univers. „Prin urmare se postulează și existența unei cauze a naturii întregi, deosebite de natură care să conțină temeiul acestei legături, anume a potrivirii exacte a fericirii cu moralitatea"[52]). Astfel singurul mod valabil de a se stabili existența lui Dumnezeu este calea morală căci „din punct de vedere moral este necesar să admitem existența lui Dumnezeu"[53]).

Iată care este sistemul de argumentație prin care Kant întemeiază cu ajutorul rațiunii practice o serie de postulate, nerecunoscute de rațiunea pură. Așa se explică afirmația lui Kant că ‚rațiunea pură are dreptul în întrebuințarea practică la o lărgire pe care în cea speculativă n'o poate avea"[54]), sau capitolul său „despre primatul rațiunii pure practice în legătura ei cu cea speculativă"[55]). Putem spune că în lumea suprasensibilă se găsește domnia libertății și a legei morale, nemurirea sufletului și Dumnezeu căci acestea sunt postulate necesare, cerințe imperioase ale vieții noastre morale. Morala kantiană ajunge astfel la Dumnezeu, fără să înceteze de-a fi autonomă, întrucât nu legea morală e dedusă din Dumnezeu, ci invers, existența lui Dumnezeu din legea morală. Dealtfel Kant separând abrupt maximele moralei, de natură, era fatal să le arunce în lotul *divinului*.

Doctrina etică a lui Kant, mai ales în partea perspectivelor ei metafizice, a stârnit numeroase critici. Cele mai vii protestări au avut ca obiect contrazicerea logică ce ar exista între Critica rațiunii pure și în-

---

52) C. r. practice p. 112.
53) C. r. practice p. 113.
54) C. r. practice p. 47.
55) C. r. practice p. 108.

tre Critica rațiunii practice. Toate ideile rațiunii speculative, fără soluțiune sau cu soluție falsă în câmpul rațiunei pure, rațiunea practică prin artificii sofistice pretinde că le-a rezolvit și consacrat în mod definitiv, ca realități obiective. De fapt, am avea într'adevăr o contrazicere între cele două critici, numai în cazul când una ar afirma categoric ceiace cealaltă critică neagă tot așa de hotărât. Dar lucrul nu se prezintă așa. Critica rațiunii pure nu stabilește de pildă că nu există Dumnezeu, ci numai că nu suntem în stare a stabili dacă există sau nu. Prin urmare o contrazicere logică propriu zis nu există. Cât despre Kant el spunea că „fiece pas ce-l facem cu rațiunea pură, chiar și în câmpul practic unde nu luăm deloc în seamă speculația subtilă, se leagă totuș așa de bine și anume dela sine de toate momentele Criticei rațiunii teoretice ca și cum fiecare în parte ar fi chibzuit, numai spre a-i aduce celeilalte o confirmare" [56]. Dar totuș să recunoaștem că există ceva logicește supărător. In Critica rațiunii pure se stabilea *imposibilitatea* de a demonstra într'un chip oarecare cele trei postulate, iar rațiunea practică se încumetă acum să stabilească ceiace rațiunea pură considera cu neputință de stabilit.

Este interesant în orice caz să fixăm care este adevăratul caracter, atribuit de Kant concluziilor rațiunii practice. El nu pretinde că a *demonstrat* cele trei postulate ieșite dintr'o nevoie a rațiunii practice, tot așa precum ipotezele științifice sunt scoase dintr'o nevoie a rațiunii speculative. Postulatele activității practice sunt un soiu de credințe puternice, de convingeri adânci, dar subiective, care se găsesc subt planul adevărurilor demonstrate cu o certitudine perfectă. „Expresia unui postulat al rațiunii pure practice putea să dea loc cel mult la o interpretare greșită dacă i se atribue înțelesul ce-l au postulatele matematicei pure, care sunt învestite cu certitudine apodictică. Acestea însă postulează posibilitatea unei acțiuni al cărui obiect a fost a priori recunoscut ca posibil în mod teoretic și cu deplină certitudine. Acelea însă postulează posibilitatea unui obiect (Dumnezeu și nemurirea sufletului) pe temeiul unor legi apodictice practice deci numai în folosul unei rațiuni practice; astfel că această

56) C. r. practice p. 93.

certitudine a posibilităţii postulate nici nu este cu necesitate recunoscută teoretic prin urmare nici apodictic, adică cu privire la obiect, ci presupoziţie necesară numai din punctul de vedere al subiectului pentru urmarea legilor obiective însă practice, deci o simplă ipoteză necesară. Pentru această necesitate subiectivă şi totuş adevărată a raţiunii n'am putut găsi altă expresie mai potrivită" [57]).

Acum astfel de credinţe efective, deşi nedemonstrate, sunt complect lipsite de orice valoare obiectivă? Suntem şi noi de părere că un atare gen de convingeri nu au numai o valoare de simplă mângâiere personală. Decâteori nu se întâmplă, în multiple domenii şi în numeroase momente ale vieţii, să avem convingeri puternice, deşi nu sunt susţinute de o demonstraţie tocmai perfectă? Nu se întâmplă să fim adânc încredinţaţi de vinovăţia unui om, fără să putem produce dovezi sigure? Sau nu avem convingerea nestrămutată că semenii noştri au o viaţă sufletească analoagă cu a noastră, deşi acest lucru nu se poate demonstra ireproşabil, bazându-ne, doar pe o analogie, niciodată direct controlabilă? Fiecare din noi nu poate avea decât experienţa conştiinţei sale personale şi totuş admitem cu tărie că o similară conştiinţă au şi ceilalţi. Deci iată o convingere neîndoioasă, deşi nedemonstrabilă după canoanele stricte ale metodologiei. Tot aşa problema existenţii lumii exterioare, care a prilejuit o mare risipă de energie intelectuală, fără a se ajunge la demonstraţii perfecte ci doar la rezultate aproximative. Căci nu se poate răsturna definitiv ipoteza contrarie, că lumea exterioară n'ar fi decât o halucinaţie pur subiectivă, un simplu vis, lucru susţinut de mulţi filosofi c'un aparat dialectic impresionant. Totuş marea majoritate a oamenilor au convingerea adâncă şi înrădăcinată, că există o lume exterioară, desinteresându-se în privinţa aceasta, de rezultatele speculaţiilor filosofice. Cam în acelaş fel ar fi să înţelegem şi cele trei postulate ale raţiunii practice. Nu sunt adevăruri perfect demonstrate, nici demonstrabile teoretic, dar un fel de convingeri ferme, extrase din viaţa noastră morală. Postulatele practice nu sunt deci simple

57) C. r. practice p. 10.

artificii de consolaţie personală, ci, fiind mai puţin decât adevărurile logiceşte demonstrate, înseamnă însă mai mult decât nişte păreri curat subiective isvorâte din terenul alunecos al sentimentelor individuale.

Această operă, Critica raţiunii practice, se întemeiază cum spuneam pe principii deosebite şi aparte, deşi ea prezintă o serie de asemănări învederate cu Critica raţiunii pure. Pentru un gânditor sistematic, mai ales de talia lui Kant se punea problema armonizării celor două critici întreolaltă. Trebuiau puse amândouă în legătură concordantă spre a nu se vătăma unitatea doctrinei filosofului. Totuş aceste două critici, fiecare în parte operă monumentală, nu se pot îmbina perfect, una cu cealaltă. Rămâne mereu între ele un şanţ despărţitor. Cu toate că ele în fond nu se contrazic, totuş oricâtă bunăvoinţă am avea, nu putem spune că există între ele o joncţiune organică. Pentru a ilustra acest lucru vom aduce două exemple edificatoare.

De pildă atunci când Kant afirmă că imperativul categoric implică libertatea, rămâne însă o enigmă cum libertatea se poate însera în reţeaua determinismului mecanic al lumii sensibile. Lumea numenală a libertăţii comunică, cel puţin în conştiinţa noastră cu lumea sensibilă a cauzalităţii fenomenale, dar prin ce modalitate anume? Cum intervine imperativul categoric în lumea sensibilă a fenomenelor pentru a încerca modificarea ei pentru triumful binelui? In lumea sensibilă fiecare fenomen era strict determinat de un fenomen anterior.

Cum rămâne atunci cu ideia de lege universală, inflexibilă şi neexceptată, faţă de ţâşnirile de libertate venite din lumea lucrului în sine? Această greutate pe care o relevăm, va face mai târziu pe filosoful francez Charles Renouvier, să susţină pur şi simplu, că nu există în natură, o cauzalitate neîntreruptă, un determinism fără lacune, pentru a face cu asta loc în lumea fenomenelor, erupţiunilor libertăţii, socotită de Kant ca pur transcendentală. Căci Kant lasă intactă, integrală, legea de cauzalitate, când este vorba de lumea experienţei sensibile. Deaceia el nu poate să explice felul cum se produce inserarea isbucnirilor de libertate numenală în plasa mecanismului sensibil. Şi din faptul că svâcnirile de libertate

din adâncul realităţii în sine nu-şi pot găsi un loc firesc în continuitatea lanţului cauzal, joncţiunea dintre cele două critici nu este perfect realizată.

Intr'o comunicare făcută la Societatea de filosofie din Paris, filosoful Jules Lachelier a afirmat în raport cu această problemă: „Je ne vois pas, du reste, que Kant se soit expliqué nettement sur ce point" [58]). De fapt Kant a ocolit dificultatea, rezolvind-o cu ajutorul celor două planuri diferite: acel al fenomenelor unde domneşte suveran determinismul (fiecare fenomen derivând din altul anterior); acel al lucrului în sine unde există libertate. Ceiace în fond e libertate, apare pe planul fenomenelor ca determinism; ceiace în adânc e cauzalitate creatoare, pe planul de suprafaţă se înfăţişează ca înlănţuire mecanică, fără început.

Desigur sunt împrejurări în care teoria celor două planuri, e deplin mulţumitoare. Este cert bunăoară, că în filosofia kantiană spiritul nostru exercită o acţiune cauzală asupra materiei, căci numai graţie acestei acţiuni, materia primeşte o organizare. Avem aşa dar o cauzalitate a formelor transcendentale (care nu trebue confundată cu acea a lucrului în sine, de şi prezintă unele înrudiri) exercitată asupra haosului material. Totuş Kant în opera sa de filosofia naturii, susţine că singura acţiune cauzală asupra unui fenomen material (redus în esenţă la mişcare) nu poate fi decât a altui fenomen, tot material [59]).

Acest conflict de opinii s'ar putea aplana spunându-se că acţiunea cauzală a spiritului asupra materiei, priveşte faza constituantă (natura naturans), pe când în cadrul naturii constituite (natura naturata), raportul cauzal e totdeauna omogen. Cu alte vorbe, cauzalitatea transcendentală se află pe un plan diferit, de acel al cauzalităţii mecanice, — prima operând asupra materialului încă neaşezat în forme, cealaltă în lăuntrul naturii organizate.

Nu tot aşa de uşor e să rezolvi conflictul între cauzalitatea legii morale şi determinismul fenomenelor sensibile, întrucât aci aceste două acţiuni cauzale, de şi

58) Oeuvres. Tome II. p. 134.

59) „Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Werke 4. Ed. Buchenau pp. 454, 455.

cu isvoare diferite, vin totuş pe acelaş plan, în luptă una cu alta, cauzalitatea morală năzuind să înfrângă şi să dirijeze cauzalitatea fenomenală, care îi rezistă la rândul ei. In ce mod deci cauzalitatea liberă a maximelor morale îşi realizează înrâurirea în domeniul sensibil, unde domneşte cel mai strict determinism fenomenalist? Aci nu se poate soluţiona dificultatea izolând cele două cauzalităţi pe planuri separate, ci numai implicând cauzalitatea morală *ca un factor ascuns* în lanţul cauzalităţii mecanice. In definitiv în cauzalitatea mecanică cea mai brută, corpurile se comportă nu numai în funcţie de antecedente, ci şi în funcţie de proprietăţile lor specifice, toate cu temelii şi rădăcini *latente*. Lucrul în sine e prezent, mascat fireşte, în toate împrejurările, — şi dece ar fi altfel în domeniul vieţii sufleteşti?

Libertatea numenală nu riscă să introducă schimbări capricioase în proprietăţile fenomenale ale lucrurilor, întrucât libertatea la Kant e echivalentă cu conduita raţională. Intr'un langaj mai modern, concepând libertatea ca o expresie deplină a *unităţii* spirituale, care domină multiplicitatea şi posedă în ea însăşi iniţiativa acţiunii, ea se poate insera în lanţul fenomenelor, coordonând diversitatea lor, nivelându-le opoziţia reciprocă şi împingând mai departe unificarea, fără a suprima efectele nici uneia din ele. Ar fi deci cazul să se găsească trepte de tranziţie dela spontaneitate, la determinismul mecanic, fără a se admite isbucniri arbitrare, dar aceasta într'o concepţie întrucâtva diferită de acea a lui Kant, care a făcut o separaţie prea abruptă între cele două lumi, pentru a se mai putea înţelege modul în care eul inteligibil, determină eul empiric, fără a se clinti totuş înlănţuirea cauzală pe planul lumii fenomenale.

In al doilea rând trebue să mai semnalăm ş'o altă încurcătură logică. Ştim din Critica raţiunii pure că numenul este oarecum cauza fenomenului, acesta fiind produsul acţiunii de impresionare exercitată de lucrurile în sine asupra sensibilităţii noastre. Cu alte cuvinte fiecare fenomen are la spatele său un numen respectiv, un substrat nepercepут, suprasensibil, care îl provoacă în noi. Dar Kant ne afirmă în Critica raţiunii practice că lumea suprasensibilă este lumea datoriei, cârmuită de

legile morale. Şi atunci nu sună straniu ca substratul unui fenomen sensibil, să fie un fapt de ordine morală? Cum se poate califica astfel substratul unei pietre, a unui torent, a unui bec electric? Astfel determinată lumea suprasensibilă, s'a tăiat complect legătura dintre fenomen şi lucrul în sine.

Lucrul în sine, în filosofia lui Schopenhauer, asimilat cu voinţa oarbă, va păstra cel puţin o corespondenţă neasemănat mai mare cu forţele naturii materiale, decât voinţa morală a lui Kant, straniu substrat pentru o natură eminamente amorală!

Oricum ar sta însă lucrurile Critica raţiunii practice rămâne o operă epocală dintre cele mai fecunde. Această operă poartă odată cu sigilul geniului şi pecetea caracterului lui Kant. In condiţii similare de decepţie intelectuală, un temperament ca al lui Goethe va reacţiona cu totul altfel. Amândoi aceşti oameni superiori şi-au dat seama că inteligenţa noastră are limite fatale, care o fac improprie să deslege tainele existenţii. Faust, eroul lui Goethe, şi poate alter ego al lui, după ce şi-a îngrămădit sub ţeastă, toată ştiinţa lumii, ajunge în fond la aceleaşi concluzii ca şi Kant în Critica raţiunii pure. Deosebirea constă în felul cum reacţionează fiecare. Faust, care-şi sacrificase tinereţea pe altarul ştiinţei îşi vinde acum sufletul diavolului ca să-l facă din nou tânăr, să trăiască din nou viaţa, de data aceasta din plin. Goethe era un temperament mai dinamic, iubea viaţa chiar cu preţul de a pactiza cu satana. După el suprema înţelepciune se găseşte în trăirea intensivă. Kant reacţionează cu totul altfel. După ce constată neputinţa inteligenţii omeneşti de a cunoaşte adâncul existenţii se refugiază într'un fel de asceză, preconizează retragerea în conştiinţa morală şi în credinţa religioasă. Acest apel al lui Kant la aspra conştiinţă morală, ca la un ultim refugiu raţional, va fi derutat pe mulţi, dar a entusiasmat şi multe naturi de elită. Morala sa rigoristă e un munte stâncos şi pleşuv, lipsit de poene umbroase, dar de-o incontestabilă măreţie. Mai are avantajul că nu lasă conduita în dependenţa înclinărilor fie chiar generoase şi a moralei curente, ci o aşază pe granitul unor norme apriorice şi necesare. Pe de altă parte dă satisfacţie deplină acelora care cred că poate

exista o viață morală severă, fără a recurge la considerații teologice și fără fundamentări pe idei religioase. Dacă mulți savanți și creatori în domenii științifice, au aderat la ideile epistemologice ale lui Kant, poate au fost și mai mulți acei care socot morala kantiană drept cea mai satisfăcătoare formulă și cel mai bun îndreptar.



## XI.

# Filosofia practică

## (Religie, Drept, Consideraţii istorico-politice)

Mai înainte de-a trece la examinarea celei de-a treia Critici a lui Kant — Kritik der Urteilskraft — în care se analizează judecata estetică şi ideia de finalitate, având tot odată misiunea extrem de importantă de-a întinde o punte peste abisul dintre domeniile celorlalte două critici, — fie şi o punte aeriană, ţesută din curcubeu de raze, ca aceea pe care trecea paşul zeilor în Walhala, — mai înainte deci de-a aborda opera care urmează să încheie expunerea filosofiei kantiene, mai avem de cercetat în acest capitol, alte lucrări de filosofie practică ale lui Kant, care gravitează în jurul Eticei sale ca în jurul unui astru central.

Nu mai revin asupra ideilor discutate în capitolul precedent, încredinţat că s'a scos în destulă evidenţă, şi importanţa în genere şi rigorismul moralei lui Kant. Deasemeni starea de conflict dintre lumea sensibilă şi acea inteligibilă, între fenomen şi lucru în sine, caracterizat prin rezistenţa îndârjită pe care o opune eul empiric — alcătuit din porniri egoiste şi tendinţe interesate — eului transcendental, care prescrie legea morală şi ar vrea s'o impuie şi lumii sensibile.

Rigorismul kantian a împins chiar lucrurile şi mai departe. Hotărât să excludă din sfera faptelor morale, orice act, chiar desinteresat, din moment ce n'a isvorât direct din conceptul aspru al datoriei, ci a fost determinat de-o înclinare sentimentală, fie dânsa oricât de generoasă,

Kant va susţine pe nesimţite, că pentru a se evita asemenea confuzii, dintre fapte aparent morale cu acele autentic morale, e *preferabil,* ca să *nu* existe coincidenţă între maxima morală şi tendinţele individuale, ci să fie o clară opoziţiune. Prin aceasta se evită confuzia, şi tot odată triumful binelui reprezintă o isbândă necontroversată a imperativului categoric, biruitor în lupta cu rezistenţele utilitariste. Oamenii indiferenţi şi reci, lipsiţi de porniri mărinimoase când reuşesc să facă binele, neajutaţi de nici o înclinare sentimentală, reprezintă cea mai înaltă valoare morală[1]). De aci n'a fost greu să se ajungă la desideratul unei opoziţii complecte dintre legea morală şi înclinările sufleteşti de pe planul empiric, ba chiar să se facă o condiţie a moralităţii, din antagonismul şi rezistenţa totală a lumii sensibile, ceiace a îndepărtat de Kant, pe unul care îi fusese mare şi cald admirator, poetul Schiller, convins în această privinţă, că sentimentele altruiste, în orice caz consolidează moralitatea, dacă nu chiar o promovează şi mai repede.

Gravitând în jurul eticei, pe care o extind, o întovărăşesc sau numai o aplică, ideile lui Kant asupra *religiei, dreptului* şi *filosofia istoriei* (în care s'ar cuprinde, şi proectele de reorganizare politică viitoare), de şi puţin mai la periferia sistemului, sunt totuş interesante; şi cuprind fărâme preţioase de lumină. După cum în operele cele mai slabe ale lui Shakespeare se găsesc, măcar în scene răsleţe, scăpărări de necontestată genialitate, deasemeni şi'n operele mai secundare ale unui gânditor de talia lui Kant, se vor putea afla întotdeauna unele viziuni superioare şi sugestii valoroase. Totuş în economia expunerii noastre va trebui să procedăm, la problemele acestea, mult mai rezumativ, afară poate de acele chestiuni, care cu tot caracterul lor accesoriu, şi-au păstrat în conjonctura evenimentelor de astăzi, o efectivă actualitate.

Intr'o strânsă legătură cu viaţa morală este concepţia lui Kant despre religie. După Kant religia nu este o manifestare în fond deosebită de morală, n'are fundamente

---

1) „Grundlegung zur metaphysik der Sitten". Werke 4. Ed. Buchenau pp. 254, 255.

esenţiale aparte, conţinutul ei este identic cu cel al moralei, şi nu lărgeşte cu nimic câmpul cunoştinţelor noastre. Religia adaugă doar un veşmânt sensibil legilor morale, făcându-le mai apte subt această deghizare să lupte cu obstacolele materiale, iar pe de altă parte religia potenţează şi intensifică postulatele raţiunii practice, în special existenţa lui D-zeu, dându-i nuanţe de flacără şi lumină. Am văzut că morala kantiană este autonomă, nu se bazează pe nici-o autoritate exterioară. Totuş principiile morale postulează între altele existenţa lui Dumnezeu, care face posibilă realizarea bunului suprem, adică întâlnirea dintre virtute şi fericire. „Legea morală, prin conceptul bunului suprem ca obiect şi scop final al raţiunii pure practice, duce la religie, adică la recunoaşterea tuturor datoriilor ca porunci divine, nu ca sancţiuni adică măsuri arbitrare, în ele însele întâmplătoare, ale unei voinţi streine, ci ca legi esenţiale ale oricărei voinţe libere în sine însăşi cari trebuiesc totuş privite ca porunci ale Fiinţei supreme, pentrucă numai printr'o voinţă moral perfectă, (sfântă şi bună) în acelaşi timp însă şi atotputernică şi deci prin armonie cu această voinţă putem nădăjdui să ajungem la bunul suprem, din a cărei aşezare ca obiect al străduinţei noastre, legea morală face pentru noi o datorie. Morala nu ne învaţă cum să ne facem fericiţi ci cum să devenim vrednici de fericire. Numai când se adaugă şi religia, răsare nădejdea de a ne împărtăşi odată din fericire în măsura în care am căutat să nu fim nevrednici de ea" [2]). Aşa dar religia nu este altceva decât normele morale socotite drept comandamente divine, porunci ale lui Dumnezeu. Fără a-şi schimba conţinutul, postulatul existenţei lui Dumnezeu devine mai precis în viaţa religioasă, unde legătura între om şi divinitate este cu mult mai vie, mai puternică.

După Kant omul la început era, în starea sa naturală, cârmuit numai de porniri egoiste, iar imperativul moral era complect îngenunchiat. In faza iniţială a omenirii predominau înclinările spre rău. Vocea principiului moral nu se făcea încă ascultată. Aici Kant este de părerea contrară aceleia lui Rousseau care credea că omul este bun dela natură şi că evoluţia societăţii omeneşti

---

2) C. r. practice p. 116.

departe de a avea o influență binefăcătoare, este aceia care-l determină la rău. Odată cu apariția rațiunii se încinge o luptă aprigă, deschisă de normele morale împotriva apucăturilor egoiste, care stăvilesc eficacitatea legei morale. Cu timpul, din ce în ce normele morale capătă ascendent până în clipa când situația se răstoarnă. „De îndată ce printr'o hotărâre unică și neschimbată, omul a transformat principiul suprem al maximelor sale care făceau din el un om rău, el este în principiu și în felul de a gândi, o ființă accesibilă binelui, dar numai prin continuie sforțări va deveni om de bine" [3]). Când raportul de forțe se inversează, adică atunci când acelea care domină sunt principiile morale, ce strunesc acum toate tendințele egoiste, atunci asistăm la o preînoire totală, la o revoluție în sufletul omenesc. Din momentul acestei regenerări a persoanei umane se poate vorbi de nașterea unui om nou. In măsura în care această reînviere, către care tinde orice ființă omenească ce simte nevoia isbăvirei, este atribuită nu numai puterilor proprii ci și unui concurs superior, supranatural, grație căruia reușim să înfrângem egoismul nostru înrădăcinat, în aceiași măsură convertirea la o viață morală capătă o tinctură religioasă și atunci avem ceiace se numește o conștiință religioasă. „Neputând el însuși să realizeze ideia binelui suveran, nu numai sub raportul fericirii ci și cu privire la unirea necesară a oamenilor în vederea scopului total, când această ideie e inseparabil legată de intenția morală pură și simțind totuș că e de datoria sa să contribuie la această operă, omul ajunge la credința că Stăpânul moral al lumei cooperează cu el sau a orânduit totul spre acest scop" [4]).

Omorârea în noi a păcatului și intronarea definitivă a imperativului moral, această înviere a omului la o viață nouă îl apropie de Dumnezeu; iar întrucât renașterea sufletească este considerată ca efectul grației divine avem viața religioasă propriu zisă. Prin urmare viața religioasă are același conținut ca și viața morală numai că religia acordă o mai mare eficacitate noțiunei de Dumnezeu. Insă Kant accentuiază înainte că adevărata

---

3) Religia în limitele rațiunii — p. 24.
4) Rel. în lim. raț. — p. 40.

religie este aceia care isvorăşte direct din viaţa morală şi nu se îndepărtează de ea. „Presupunând că pentru a deveni bun sau mai bun e nevoie şi de un ajutor supranatural care poate fi sau o simplă reducere a obstacolelor sau chiar un ajutor pozitiv, omul trebuie totuş să înceapă prin a se face demn să primească acest ajutor şi să accepte acest concurs (ceiace nu e puţin lucru) adică să admită în maxima sa, mărirea pozitivă a forţelor care sunt cu putinţă să i se puie în socoteala sa şi să fie recunoscut ca om de bine" [5]). Din această cauză religiile care se bazează pe cultul exterior nu sunt religii înalte, nobile, ci religii adolescente. „Toate religiile pot fi reduse la două: una (simplu cult) caută să obţie favoruri, cealaltă e religia morală, adică religia bunei purtări. In cea dintâi oamenii se măgulesc fie că Dumnezeu îi poate face de-a pururi fericiţi (prin iertarea greşelilor lor) fără a fi nevoie să devie mai buni, fie că D-zeu poate să-i facă mai buni, fără ca ei să aibă altceva de făcut decât să-l roage, şi cum a te ruga în faţa unei Fiinţe care vede tot nu e altceva decât a dori, omul n'ar avea propriu zis nimic de făcut, căci ar fi de-ajuns o simplă dorinţă ca oricine să devie om de bine. Dar în religia morală (şi dintre toate religiile cunoscute numai religia creştină merită acest nume) e principiu fundamental că fiecare trebuie să facă tot ceiace depinde de el pentru a deveni mai bun şi numai când omul a întrebuinţat pentru a deveni mai bun dispoziţia primitivă spre bine, îi este îngăduit să spere că o cooperaţie superioară va desăvârşi ceiace nu e în puterea sa" [6]).

Aşa dar, cultul exterior, cum ar fi de pildă rugăciunea prin care ceri favoruri, fie implorând binele tău fie răul altuia ori umilinţa lui, sunt simple accesorii lipsite de însemnătate pentru religia adevărată. Ritualul este executat din plin şi de către bandiţi care îşi fac cruce pentru a fi ajutaţi să isbutească în isprăvile lor scelerate. Nu putem înlocui conştiinţa religioasă bazată pe datorie prin nici-un fel de ceremonii. Biserica ar fi o comunitate a cărei membri se fortifică reciproc în tendinţa de a îndeplini perfect datoria morală. „A sluji sub ordinile principiului bun în religia raţiunii nu înseamnă să împli-

---

5) Rel. în lim. raţ. p. 23.
6) Rel. în lim. raţ. p. 26.

nești un cult bisericesc, fiecare membru primește direct ordinele legislatorului Suveran" [7]).

Prin urmare viața morală este adevărata religie, iar regenerarea morală a sufletului omenesc este totodată culmea vieții religioase. A crede în Isus Christos nu înseamnă să crezi în istorioare biblice, ci a dori să-ți integrezi efectiv această genială personalitate, ca un ideal de perfecție umană, realizat deja de Mântuitorul lumii și deaceia trebuie să avem ca țintă, ca model al vieții noastre, viața acestui sfânt care simbolizează legea morală, încarnată întreagă într'un om superior. „Idealul omenirii plăcute lui Dumnezeu, prin urmare idealul unei perfecții morale, așa cum e cu putință pentru o ființă de pe lume cu nevoi și înclinații, noi nu-l putem concepe decât prin ideia unui om gata nu numai să împlinească toate datoriile omenești și în acelaș timp să răspândească în juru-i cât mai mult binele, cu vorba și cu fapta, dar și dispus cu toate ispitele și mrejile lui mari, să sufere durerile toate până la moartea cea mai ticăloasă pentru binele lumii, pentru binele chiar al dușmanilor săi" [8]). Acest ideal de moralitate supremă, — atât de perfect în cât i s'a atribuit realizatorului său omenesc o origină miraculoasă, — rămâne pentru omenire mai mult o ideie *regulativă*, similară cu ideile rațiunii teoretice. Ea călăuzește tendința noastră de perfecțiune, care se afirmă în ascensiunea perfectibilității, fără să poată fi realizată complect și integral. Perfecția realizată nu se poate situa, credem și noi, pe acelaș plan cu lanțul nesfârșit al perfectibilității, ca treaptă finală, ci pe alt plan, care implică o coeternitate cu lanțul infinit al fenomenelor. De aci absurditatea opiniunii, lansată de unii filosofi, că Dumnezeu nu este, dar va fi. Perfecția realizată nu poate avea rostul de ultimă etapă a succesiunii fenomenale, ci este presupusă de dinamismul perfectibilității continue, ca o ideie directivă și — de rațiunea practică — drept postulat transcendent.

Evident concepția religioasă a lui Kant, de mare nobleță și puritate, nu este la adăpost de obiecțiuni. Ar fi de observat că dacă se mai poate concepe — de și greu

---

7) Rel. în lim. raț. p. 47.
8) Rel. în lim. rațiunii p. 29.

şi acolo! — o viaţă morală fără participarea sentimentului, lucrul e cu neputinţă la viaţa religioasă.

Fără ca să excludă formal sentimentul, mai ales în realizările simbolice, Kant totuş ar vrea să întemeieze integral valoarea religiei, pe Critica raţiunii practice, deci pe idei lineare şi rigide. De şi raţiunea teoretică este aci exclusă, ca incapabilă să ajungă la rezultate valabile, totuş ideile raţiunii practice sunt şi ele forme stringente, fără flexibilitate.

Şi totuş la origină, religia a fost în mare parte un rod al raţiunii teoretice, întrucât analogiile din care s'a plăsmuit mitologia religioasă intrau în cadrul unei metodologii raţionale. Cu timpul raţiunea s'a arătat nemulţumită cu dogmele religioase, şi-atunci pentru salvarea lor s'a inventat teoria simboalelor şi s'au desemnat religiei isvoare sufleteşti în afară de raţiune. Sfărămăturile svârlite de raţiune au fost încleiate din nou de sentiment.

Kant a vroit să dea religiei un fundament mai solid de cât putea să-l dea sentimentul, — şi fără să facă apel la mijloacele raţiunii teoretice, ca atâţia alţi filosofi din secolul „luminilor". Atunci a găsit aşa zisa „raţiune practică", o a doua raţiune, cu structură înrudită, dar cu bătaia mai lungă. Aceasta îşi dovedise spontaneitatea, construind apriori, normele moralei. Ideile de bază ale religiei nu ar fi după Kant de cât eflorescenţa acestor norme însele şi punerea în valoare a postulatelor lor.

Cu o singură lovitură viaţa morală postula existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Căci prima, fără ultima, ar fi fost cu neputinţă. Desamăgirile profunde pe care le îndură omenirea văzând atâţia oameni loviţi pe nedrept, atâtea virtuţi nerăsplătite şi-atâtea vicii triumfătoare, ar face din năzuinţele noastre morale, mai degrabă un teren de scepticism religios, decât o punte spre postularea divinităţii. Ideia nemurirei însă vine să remedieze situaţia, dând vreme nesfârşită divinităţii remuneratoare, să acorde virtutea cu fericirea. Ideia de D-zeu şi acea de nemurire pot fi socotite ca postulate morale, însă numai simultan. Cu acelaş caracter apar şi ca fundamente ale vieţii religioase[9]).

---

9) Intrucât priveşte părerea noastră personală, ne pare preferabil ca aceste două idei transcendente să-şi poată găsi ş'un fundament

Dacă religia, în doctrina lui Kant, era o formă mai fosforescentă şi mai colorată a vieţii morale, în schimb dreptul este forma ei mai stinsă, întrucât se mărgineşte la o conformitate mai mult exterioară cu comandamentele raţiunii practice. Dreptul nu se raportează la intenţii, ci la acţiune, iar sfera lui este a „legalităţii"[10]). Elaborarea filosofiei juridice kantiene e foarte complicată şi în multe locuri neconvingătoare, osebit, de faptul că nici contrazicerile nu-i lipsesc. Din punctul acesta de vedere mai toţi comentatorii sunt de acord, de şi nu toţi au judecat această parte a operii sale, cu acea vivacitate necruţătoare, caracteristică lui Schopenhauer, gânditorul care în unele privinţe rămâne cel mai fidel dintre discopolii *creatori* ai lui Kant. „Debilitatea senilă a lui Kant, spune Schopenhauer, poate singură să explice ansamblul teorii sale

---

teoretic de oare care valoare. Cunoştinţa teoretică este singurul instrument serios pentru a afirma sau nega. Chiar dacă o demonstraţie logică nu are într'un caz dat certitudine deplină, e încă satisfăcător să conchidă cu oare care probabilitate. Kant urmărea prea mult convingeri apodictice şi nu voia să ştie decât de ele. Despre existenţa lui Dumnezeu, am exprimat în alt capitol convingerea, că argumentul cosmologic este încă utilizabil. Cât priveşte nemurirea sufletului, socotesc de asemeni că atârnă în balauţă mai mult decât postulatele morale, consideraţii filosofice raţionale, care ar deschide drumul posibilităţii ei. Cu nădejdea de-a adânci mai târziu această ideie, personal cred omenirea îndreptăţită a spera o viaţă viitoare, întemeiat pe faptul că adâncimile fiinţii noastre nu sunt epuizate în cadrul existenţii sensibile. De multe ori lectura unei cărţi ataşante, ne face să ne identificăm cu întâmplările povestite în ea. Cercul trăirei noastre se îngustează la şiragul acelor întâmplări, iar restul, rămas în umbra inconştienţii, e ca şi cum n'ar exista. Dar iată că lectura se isprăveşte şi-atunci de-odată, — cartea închisă, — isbucnesc din adâncuri alte virtualităţi de viaţă, cu alte perspective, decât a celor de pe linia peripeţiilor cetite, dar cu care ne identificaserăm desăvârşit. Oare viaţa noastră pământească să nu se asemene întrucâtva cu acea lectură? Oare să nu fim sclavii unei îngustării a conştiinţii, care reduce vremelnic fiinţarea noastră la cadrul acestei vieţi? Şi atunci când această viaţă se sfârşeşte să nu avem oare eliberarea conştiinţii, care fusese înlănţuită de-o singură faţetă a conţinutului nostru? Iar moartea să fie altceva, de cât mijlocul de-a actualiza disponibilităţi nefolosite, şi care nu-şi găseau locul în spaţiu şi timp?

10) „Die metaphysik der Sitten". Erster Theil, Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre. Ed. Hartenstein, p. 11 şi 16.

despre drept, care nu este decât o ciudată țesătură de erori, derivând unele dintr'altele"[11]).

Normiele de drept sunt după Kant, tot un produs al rațiunii practice, emanând oarecum din vecinătatea maximelor morale, de și, pare-se nu direct din ele. Au însă acelaș isvor comun, sunt emanația *libertății,* de unde definiția dreptului ca suma „condițiilor necesare a acordului voințelor, după o lege a libertății"[12]).

Tot așa după cum la religie austeritatea legilor morale îmbracă o haină sensibilă, pitorească dar oarecum deformantă, la drept, manifestarea libertății în lumea empirică, poate îmbrăca haina deformantă a arbitrarului. De aci necesitatea de-a se stăvili, armonizându-se, manifestarea tuturor voințelor, îngăduind afirmarea fiecăruia până la limita legitimă a afirmării celorlalți.

Normele juridice au menirea să stabilească echilibrul între libertatea tuturor, și ele nu se pot institui decât înlăuntrul unui *stat.* De aceia, înainte de viața de stat, nu există propriu vorbind drepturi, ci numai o bază de drepturi, potențe sau provizorate, — o concepție prin care Kant oarecum subtilizează teoria dreptului *natural,* cu reguli juridice fixe, teorie încă simpatizată în epoca lui[13]).

De și regulele juridice au acelaș nobil substrat transcendental și sunt din aceiași familie cu normele morale, ele sunt însă mai dependente de lumea sensibilă, atât prin presupunerea necondiționată a existenții statului organizat, cât și prin faptul că ascultarea de ele, poate

---

11) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I. Cartea 4 § 62.

12) Deși distincte de normele pur morale, Kant socoate și pe cele juridice ca *indirect* morale (pag. 18, op. citat) în sensul că apar și ele ca datorii lăuntrice, atunci când pentru un angajament juridic, n'ar exista constrângerea exterioară la un moment dat. In cazul acesta, angajamentul — deși nu de natură pur morală — devine o *datorie morală,* pe care conștiința etică te obligă s'o îndeplinești, chiar dacă te știi la adăpost de orice sancțiune externă.

Comportarea „legală" devine astfel indirect și etică, mai ales că cele două soiuri de norme nu pot fi profund heterogene, emanând dela aceiași libertate, care alcătuește sâmburele profund al unității noastre.

13) „Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, im bürgerlichen Zustand möglich", (p. 53. Deasemeni 54, 55, 56, op. citat).

dispensa de scrutarea intenţiilor şi de spontaneitatea lăuntrică a îmbrăţişării lor.

In orice caz Kant păstrează şi în teoria dreptului, aceiaşi atitudine de rigiditate raţionalistă, care nu admite tranzacţii cu niciun calcul *utilitarist*.

Schopenhauer e scandalizat că atunci când explică originea proprietăţii, Kant, o întemeiază pe dreptul primului ocupant, în loc s'o legitimeze prin munca transformatoare, care face dintr'o proprietate o operă oarecum personală a stăpânului ei. Critica lui Schopenhauer este evident judicioasă, mult mai modernă de cât doctrina lui Kant şi am putea recunoaşte un fond real de echitate în presupusa apostrofă a noului venit, către primul ocupant: „Tocmai pentru că tu te-ai bucurat atâta vreme, este drept ca şi alţii să se bucure la rândul lor".

Dar atâta vreme cât spiritul lui Kant era obsedat de ideia de-a scoate până la maxim normele vieţii practice de subt tutela lumii sensibile, a capriciilor, a mobilităţii şi chiar a nuanţelor sale, evident că el nu putea pune în atârnare dreptul de proprietate, de munca depusă, prin urmare de un factor empiric, susceptibil de interpretări schimbăcioase şi individuale. Teoria primului ocupant, desigur simplistă şi brutală, asigura totuş ordinea mai bine...

Aceiaşi rigiditate viu criticată, o constatăm mai cu seamă în teoria kantiană a dreptului penal. Raţiunea pedepsii după Kant nu e nici apărarea societăţii de recidiva infractorului, nici amendarea lui, nici intimidarea altor elemente cu porniri scelerate, — toate aceste consideraţii având un colorit puternic utilitarist. Pedeapsa este dată numai ca *expiaţiune*. Dacă o fără de lege a vătămat echilibrul voinţelor armonizate, expiaţia vinovatului o va reface la loc. Pedeapsa este o răzbunare dozată a societăţii, care nu pleacă din răutate sau ură, ci dintr'un înalt comandament. Concepţia lui Kant nu e departe de *jus talionis*, ochiu pentru ochiu şi dinte pentru dinte, adică să provoci vinovatului exact atâta durere, cât a pricinuit el cu fapta lui. Kant susţine pe faţă, ca o exigenţă transcendentală „egalitatea dintre pedeapsă şi crimă", şi pentru a sublinia totala independenţă a pedepsii, de orice consideraţii de utilitate socială, filosoful se rosteşte astfel: „Dacă societatea civilă s'ar disolva prin consimţământul

tuturor membrilor săi, dacă, de exemplu, un popor care locueşte o insulă s'ar hotărâ să se desfacă şi să se risipească într'o altă regiune, cel din urmă ucigaş care s'ar găsi în închisoare, va trebui mai întâiu să fie executat, pentru ca fiecare să-şi suporte pedeapsa conduitei sale, şi pentru ca sângele vărsat să nu cadă asupra poporului care n'ar fi reclamat public această pedeapsă"[14]).

Iată-ne întorşi la concepţia că sângele nu se spală de cât prin sânge, şi dacă nu plăteşte vinovatul, o vor plăti, cu nenorociri viitoare, toţi aceia care au neglijat să-l tragă la răspundere!

Nu se poate tăgădui nici aicea măreţia sălbatecă a doctrinei lui Kant, cu ecouri de fanfară transcendentă. Totuş puţini au urmat calea interpretării sale, de şi unii discipoli mai obedienţi, s'au silit să susţie că a concepe pedeapsa dată unui criminal, ca un exemplu folositor pentru alţii, ar însemna să facem iarăş din om un „mijloc", pe când demnitatea omenească cere să facem din oricare „un scop în sine". La asemenea jocuri de vorbe — de şi cu scânteeri kantiene de cea mai bună calitate — Schopenhauer va răspunde că o pedeapsă trebue să aibă în vedere *viitorul*, nu *trecutul*, şi prin aceasta se deosebeşte o pedeapsă de o răzbunare (op. citat, acelaş capitol).

In orice caz mentalitatea contemporană — poate şi dânsa din cale afară utilitaristă şi prea înclinată să deprecieze orice lucru nu se încadrează în rubrica interesului — se află foarte departe de concepţia de filosofie penală a lui Kant.

Definind de preferinţă dreptul ca un „minimum de etică", vremea nouă nu poate justifica secţiunea practicată în cuprinsul normelor morale (pentru a se constitui domeniul dreptului) de cât numai pe consideraţii utilitariste. Trece în sfera legiferării juridice, ceiace este absolut indispensabil conservării sociale, pe când restul normelor etice, rămân să împodobească individualitatea fiinţei de elită, provocând admiraţie cu prezenţa lor, însă neatrăgând sancţiune atuncea când lipsesc.

In concepţia lui Kant regulele de drept îşi aveau autonomia lor transcendentală şi în această calitate îşi

---

14) Op. citat, p. 151.

cer aplicarea lor necondiţionată, — bine înţeles în cadrul organizării colective subt formă de Stat.

Ar mai fi de menţionat pe scurt poziţia lui Kant faţă de problema originei statului şi a structurii sale.

Concepând orice viaţă juridică numai în interiorul statului, Kant nu va putea, prin deducţie logică, să împărtăşească teoria atunci la modă a Contractului Social, ce fixa originea istorică a societăţii organizate într'un contract iniţial, care a pus capăt stării anarhice dinainte, printr'o convenţie de limitare a exerciţiului libertăţii, şi de supunere a fiecăruia la voinţa colectivă.

Incheerea unui astfel de contract *presupune* existenţa prealabilă a Statului. Totuş noţiunea unui atare contract — fictivă ca fapt istoric — a existat ca ideie raţională, ca *ideie regulativă*, cu alte vorbe, ca un ideal de urmărit, care se va fi ivit mai întâiu palid, ca soarele după nori, pentru a străluci tot mai puternic în sufletul unei societăţi, ce a căpătat conştiinţă de trebuinţele şi menirile sale. O societate născută în felul organismelor naturale, dar în care există latentă ideia normativă a contractului, a evoluat ajutată de această ideie, în care societatea îşi poate găsi nu numai un stimulent de perfecţionare continuă, dar şi un criteriu de apreciere, ba chiar o justificare retrospectivă.

In conformitate cu ideia contractuală, Kant va concepe Statul ca expresia supremă a justiţiei, în cadrul căruia cetăţenii se bucură de libertate şi egalitate[15]). Preferinţele sale se îndreaptă către o structură republicană, dar cu forma monarhiei constituţională. In orice caz un om ca Immanuel Kant, trăind în mijlocul unei vremi setoasc de libertate, nu putea, cu toată turnura unei gândiri rigoriste şi cu toate subteranele mistice, să aibă înclinări faţă de despotism. Din punctul acesta de vedere el constitue un perfect contrast cu maximele politice ale altui apologet al datoriei stricte, din alt secol, Pierre Corneille, care prin gura unui personagiu cu care vizibil se solidarizează, spune:

„La Justice n'est pas une vertu d'Etat

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

La timide equité détruit l'art de régner.

---

15) „Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", op. cit. p. 131.

Ideile lui Kant de filosofia istoriei nu vor constitui nici o surpriză şi sunt, putem spune, aşteptate. Care este după Kant ordinea de desfăşurare a societăţilor omeneşti? Se ştie că secolul al XVIII-lea în liniile lui generale credea cu pasiune în ideia de progres. In concordanţă deplină cu atmosfera veacului său Kant crede şi dânsul în existenţa progresului real. Societăţile omeneşti evoluiază, se înalţă continuu şi în mod treptat, la stări din ce în ce mai perfecte. Progresul nu există numai în indivizi ci mai cu seamă în speţa umană, luată ca tot. Omenirea întreagă se ridică dela o treaptă inferioară la alta superioară.

La origine, viaţa omenească se găsia într'o stare extrem de inferioară, era o viaţă pur animalică, fiindcă predominau suveran instinctele, mai ales foamea şi instinctul sexual, motorii exclusivi ai acţiunii omeneşti din acea vreme[16]. Insă cu încetul printr'o evoluţie firească, apare o forţă nouă, cu totul deosebită, raţiunea, şi atunci, viaţa omenească din pur mecanică, dobândeşte un sens, o finalitate, devine susceptibilă de a urmări un scop superior. Acum omul nu mai este numai împins dela spate de o forţă oarbă, ci este şi atras de un ţel raţional, de un ideal. Totodată omul îşi pune problema alegerii mijloacelor celor mai potrivite pentru a reuşi să ajungă la scopul propus, şi deci încă odată rupe jugul determinării mecanice, căci d'impreună cu posibilitatea acestei alegeri intervine deliberarea, aşa dar oarecare libertate, un grad de spontaneitate fiind totdeauna indisolubil legat de orice deliberare.

Kant adaugă observarea interesantă că în această fază individul îşi pierde ceva din fericirea sa iniţială şi parcă aici se resimte iarăşi influenţa lui Jean Jacques Rousseau. După Rousseau oamenii erau buni şi fericiţi în starea inocentă de natură, societatea şi civilizaţia fiind acelea care conrup şi nefericesc pe om. Kant este pentru viaţa în societate şi pentru cultură, dar şi la el parcă oamenii când lucrau cârmuiţi numai de instincte erau oarecum mai fericiţi, decât în faza când îşi face apariţia raţiunea[17].

---

16) „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" Werke 4. Ed. Buchenau, p. 330, 331.

17) Acelaş op. p. 334. Socotind faza animalică iniţială ca o

Cu toate că şi în starea de natură omul întâlnia obstacole, dar acestea erau exterioare, nu exista totuş nicio disonanţă în interiorul său; forul său lăuntric, nu purta încă cu sine pricina dezbinării, nu era încă plin de contradicţii ca atunci când apare raţiunea. Acum imperativele morale ale raţiunii practice se opun cu dârzenie impulsiilor instinctive, dorinţelor sensibile, şi de aici nasc contrazicerile interne, sfâşierile intestine. Pacea lăuntrică, fericirea nu mai există în măsura în care o aveam la început. Ca să ne recâştigăm această linişte interioară nu mai putem spera decât prin perfecţionarea noastră morală, când glasul tendinţelor egoiste va fi complect redus la tăcere. In schimb însă apariţia raţiunii şi a libertăţii este cauza care a produs — deşi fără fericire individuală — civilizaţia, ştiinţa şi cultura, căci acestea n'ar putea fi niciodată opera instinctelor. Prin urmare raţiunea este adevărata creatoare, dar pentru ca să ajungă a produce cultura sau civilizaţia, e nevoie de o aprigă luptă şi mai înainte ca aceasta să se dea între categorii de oameni diferiţi, lupta se dă mai întâi de toate, în sufletul aceluiaş individ, între tendinţele lui opuse. Kant nu se îndoeşte totuş de triumful final al idealului şi de-aceia concepe istoria omenirei, ca o evoluţie a libertăţii[18]).

Acuma, pentruca să se asigure valorile sociale odată realizate şi să se dea posibilitate de noi creaţii culturale este necesară o rânduială în societate. Din lipsa de ordine forţele mai alese au fost măcinate zadarnic în

---

epocă de nevinovăţie, Kant va folosi pentru fazele ulterioare expresii biblice pejorative, deşi ele reprezintă treptele progresului. Apariţia raţiunii şi a libertăţei, ceiace constitue începutul istoriei, ar fi echivalată cu căderea în păcat. „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes;* das Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist menschenwerk".

18) Preconizând progresul cu directiva idealului şi realizarea lui treptată, Kant a fost probabil unul din inspiratorii evoluţionismului idealist al filosofului contemporan Alfred Fouillée. Ca o reacţie împotriva evoluţionismului mecanic al lui Spencer, filosoful francez concepe un evoluţionism determinat de idei şi realizator de libertate treptată. Ceiace aparţine propriu lui Fouillée este precizarea resortului prin care ideia reuşeşte a se întrupa aevea, deviind evoluţia mecanică dela linia ei rigidă: noţiunea de „ideie-forţă", care în cazul când i-a fost şi ea inspirată de undeva, a venit pe altă cale şi dela alţi filosofi, decât Kant.

vremurile primitive. Societăţile tulburi şi anarhice, nu sunt prea prielnice pentru dezvoltarea firilor contemplative, creatoare de valori culturale. Este neapărată nevoie de a se introna o ordine în societate care să facă cu putinţă activitatea naturilor speculative şi progresul prin pacea creatoare.

Ordinea aceasta este reprezentată de către osatura juridică dinăuntrul unui stat, care garantează pentru supuşii săi, munca rodnică şi constructivă. Dar anarhia isgonită dinnăuntru graniţelor statelor continuă în raporturile dintre state, prin ceiace se numeşte starea de război. Starea de degradare a sălbaticilor este încă menţinută dacă nu chiar întrecută, prin războaiele actuale. „Atâta vreme cât se învecinează cu un stat pe care speră să-l poată răpune, orice stat tinde să crească supunând ţara vecină şi tinde prin urmare la o monarhie universală, la o constituţie în care ar trebui ca orice libertate să dispară şi în care ar trebui să dispară odată cu ea, ca o consecinţă, virtutea, gustul şi ştiinţa. Dar acest stat monstruos (în care încet, încet legile îşi pierd puterea) după ce a înghiţit toate Statele învecinate se rupe la urmă dela sine, si se desmembrează din pricina revoltelor şi neînţelegerilor, într'o seamă de mici state care în loc să năzuiască la o confederaţie a statelor (republică a popoarelor liber confederate) reîncep la rândul lor fiecare acelaş joc pentru a face să ţie mereu războiul (această molimă a neamului omenesc) care deşi nu e atât de incurabil rău ca mormântul numit monarhie universală, sau ca o ligă a naţiunilor având de scop să nu lase să dispară despotismul din nici un stat, face tot atâţia oameni răi, precum zicea un autor vechi, câţi şi ucide"[19]). Singura posibilitate ca să se salveze şi să se asigure în mod definitiv civilizaţia rodnică, progresul constant al umanităţii este să nu pierdem din vedere învăţăturile trecutului să rupem pentru totdeauna cu instinctele războinice şi să se extindă organizaţia juridică asupra tuturor statelor. „Pentru state în raporturile dintre ele după raţiune un poate să existe un alt fel de a ieşi din starea fără de lege care nu cunoaşte decât războiul, ci

19) Rel. în lim. rat. p. 18.

numai aşa ca ele întocmai ca şi singuraticii oameni să renunţe la libertatea lor sălbatică fără lege, să se acomodeze cu legile publice de constrângere şi să formeze astfel un stat de popoare, fireşte mereu crescând, care în cele din urmă ar cuprinde toate popoarele depe pământ" [20]). Combinaţiile politice de tot felul nu trebuie să fie streine sau duşmane imperativelor morale. „Politica adevărată nu poate să facă nici-un pas înainte fără ca mai întâi să fi dat omagiul ei moralei" [21]). Or, raţiunea cere, ca un imperativ categoric al datoriei, stabilirea păcei integrale pentru izbânda principiului bun asupra celui rău.

„Triumful principiului bun în măsura în care oamenii contribuie la aceasta, nu se poate înfăptui decât prin întemeierea şi extinderea unei societăţi conduse de legile virtuţii şi neavând alte ţeluri decât aceste legi; societate căreia raţiunea îi dă sarcina şi datoria de a reuni pe toţi oamenii sub această domnie; şi această societate raţiunea dă neamului omenesc întreg sarcina şi datoria de a o întemeia în sânul ei" [22]). Aşa dar trebuie ca toate popoarele să participe la o alianţă pacifică sub domnia necondiţionată a dreptului şi a moralei, să se alcătuiască un fel de federaţie universală a ţărilor. Cu aceasta am trecut dela filosofia istoriei, la un faimos proect reformist pe care Kant îl elaborează spre sfârşitul vieţii, proectul de pace perpetuă, întemeiat pe formarea unei societăţi internaţionale a statelor. „Pentrucă raţiunea dela tronul supremei puteri moraliceşte legiuitoare, condamnă absolut războiul ca procedură, iar starea de pace o socoteşte ca o datorie nemijlocită, aceasta însă, nu se poate întemeia sau asigura fără un tratat al popoarelor între ele: de aceia trebuie să fie o uniune de un fel deosebit, care s'ar putea numi uniunea păcii, şi s'ar deosebi de tratatul de pace prin aceia că acesta pune capăt numai unui războiu pe când ceastălaltă ar cauta să pună capăt tuturor războaielor şi pentru totdeauna" [23]). Prin urmare conflictele dintre state să nu mai dea loc la întrebuinţarea odioasă a armelor, ci să fie rezolvite pe cale paşnică, ju-

---

20) Spre pacea eternă, p. 36.
21) Spre pacea eternă, p. 66.
22) Rel. in lim. rat., p. 39.
23) Spre pacea eternă, p. 34.

ridică. In locul vrăjmăşiei de până acum să existe frăţie între popoare căci omenirea trebuie să constitue un organism armonios, însufleţit de ideia de bine.

Aşa dar Kant socoate normală şi cere să promovăm ca etapă finală a evoluţiei, o societate de popoare înfrăţite, care ar tranşa juridiceşte diferendele lor, întocmai ca astăzi indivizii între ei. In proiectul său de pace perpetuă, Kant arată amănunţit cum trebuieşte organizată, o societate a naţiunilor, care ar pune capăt pentru totdeauna actualei stări de lucruri. Vom cita câteva articole preliminarii stabilite de el pentru pacea dintre state:

„Nici-o încheiere de pace nu trebuie să fie socotită ca atare dacă s'a făcut cu rezerva ascunsă a materiei pentru un viitor războiu.

„Nici-un stat de sine stătător, mic sau mare indiferent, nu trebuie să poată fi dobândit de către un alt stat prin moştenire schimb cumpărare sau dăruire".

„Armatele permanente trebuie să fie cu timpul cu desăvârşire desfiinţate. Căci ele ameninţă fără încetare alte state cu războiul, pe lângă că ele îndeamnă statele de a se lua la întrecere cu mulţimea înarmaţilor care nu cunoaşte margini aşa că în cele din urmă cheltuelile cari se fac pentru pace ajung să fie mai apăsătoare decât un războiu scurt, sunt ele înseşi pricina unor războaie ofensive spre a înlătura această povară".

„Nici-un stat nu trebuie să se amestece cu sila în constituţia şi guvernarea unui alt stat" [24]).

Kant mai stabileşte şi nişte articole definitive pentru pacea eternă. Unul din ele este că dreptul ginţilor trebuie să fie întemeiat pe un federalism de state libere. Un altul este că constituţia cetăţenească în fiecare stat trebuie să fie republicană.

„Constituţia republicană are pe lângă puritatea originei sale de a fi izvorând din izvorul limpede al noţiunii de drept, şi perspectiva urmării dorite, adică a păcii eterne. Dacă se cere consimţirea cetăţenilor spre a se hotărâ să fie sau nu războiu nu este nimic mai firesc decât ca să se chibzuiască foarte înainte de a începe un joc atât de greu căci trebuie să hotărască toate necazurile războiului asupra lor înseşi, precum sunt: a lupta ei sin-

---

24) Spre pacea eternă, pp. 18 şi urm.

guri, a suporta cheltuelile războiului din avutul lor propriu, a repara din sărăcia lor pustiirile pe cari le lasă în urma lui. Pe când dimpotrivă cu o constituţie, în care supusul nu e cetăţean, deci care nu e republicană, e lucrul cel mai neşovăitor din lume, căci capul statului nu e tovarăş de Stat, ci proprietar de Stat; cu mesele, vânătorile, castelele lui de petrecere, serbările de curte şi altele de acestea nu păgubeşte nici câtuşi de puţin prin războiu, deci poate să hotărască din cauze neînsemnătoare, ca un fel de partidă de plăcere, şi ca lucru de formă, să lase cu indiferenţă justificarea lui în sarcina corpului diplomatic întotdeauna gata pentru aşa ceva"[25]).

Acest proect de pace perpetuă a lui Kant nu este o curiozitate izolată. Nici nu este cel dintâi proiect de acest gen. In secolele al XVII-lea şi XVIII-lea se credea cu toată convingerea în imperiul raţiunii şi în efectele ei salutare. Cu ajutorul raţiunii se vor lumina toate popoarele şi se va ajunge în mod firesc la convieţuirea în frăţie şi pace. De unde ca prim avantaj prosperarea culturii şi a civilizaţiei.

Aşa că era natural ca în această vreme să întâlnim mai multe proiecte de asemenea natură. Astfel cel dintâi proiect de societatea naţiunilor a fost întocmit în epoca modernă de către ministrul lui Henric al IV-lea, ducele de Sully care a întocmit planul unei republici creştine în Europa, „Le Grand Dessein". Alt proiect mai complect a fost acela publicat în anul 1713 cu titlul „Le projet de paix perpetuelle" de către abatele de Saint-Pierre care a participat la desbaterile păcii dela Utrecht şi voia ca această pace să fie baza unei confederaţii europene prevăzută cu un consiliu de arbitraj permanent. Deasemenea a mai făcut un proiect asemănător William Penn. Acesta făcea parte dintr'o sectă religioasă engleză, cu principii pacifiste, şi a lăsat numele său Pensilvaniei. Opera sa este: „The Peace of Europe" din care a eşit o ediţie recentă cu introducere de Joseph Besse. Apoi şi Jean Jacques Rousseau are o schiţă de acest gen. Dar cel mai pătruns de idei filosofice şi poate cel mai răsunător proiect, a rămas acela al lui Kant.

Inainte de a vedea ceiace este special în proiectul

---

25) Spre pacea eternă, p. 28.

lui Kant față de celelalte similare, să vedem mai întâi ce este comun în toate aceste proiecte.

In fiecare din ele se găsește dispoziția întemeierii unei societăți federative a națiunilor, și cum orice dispoziție juridică trebuiește la nevoie executată chiar și cu forța, organul central al societății trebuie să dispuie de o forță executivă coercitivă. Kant afirma că „nu ne putem bizui pe nici-un temei ca început al stării legale decât pe acela de putere, pe a cărei constrângere apoi se bazează dreptul public" [26]. Dar tocmai acest punct n'a putut fi trecut în actuala organizare a Societății Națiunilor dela Geneva. Când a fost vorba să se prevadă o putere sancționară, nu s'a putut realiza un acord între statele componente. Franța, de pildă, a susținut punctul de vedere după care Liga Națiunilor să fie neapărat înzestrată cu un instrument coercitiv.

Câtă dreptate a avut, se vede bine astăzi când prestigiul Ligei este măcinat în urma soluțiunilor vaporoase pe care le-a dat sistematic de teama insubordonării eventuale a statului infractor, neavând nici-o posibilitate efectivă de a se impune prin constrângere. Insă un acord în acest senz nu s'a putut stabili, din cauza opoziției altor țări. Diplomații englezi susțineau că cel mai bun mijloc de a se ajunge la pace este dezarmarea, — și asta poate tot o inspirație de origină kantiană. Era o vreme când cetățenii umblau pe străzi înarmați până în dinți și când se iscau lupte și dueluri la tot pasul; liniștea s'a așezat deodată cu interzicerea portului de arme. E adevărat, au răspuns diplomații francezi, dar renunțarea la arme nu s'a făcut de bună voie, și cea mai bună pacificare o face tot poliția, această forță organizată de reprimare.

Altă cauză a făcut nereușita tezei franceze. In epoca noastră s'a produs o dezvoltare considerabilă a sentimentului național. Intr'o atare conjunctură valoarea unei armate este pusă în strictă dependență de ideia națională. O armată internațională, cu scopuri polițienești, n'ar avea elan de luptă. Ce-i drept în istorie au existat expediții cu caracter internațional, cum ar fi cruciadele, dar țelul lor religios, se găsia în deplină concordanță cu atmosfera epocei. Aceste deplasări militare, însuflețite de avânt,

---

26) Spre pacea eternă, p. 55.

au fost posibile fiindcă pe atunci nu exista încă naționalismul de azi. In momentul de față situația este de așa natură că idealul național covârșește toate celelalte idealuri, ceiace nu exista în evul mediu și nici, în măsura de astăzi, în secolul lui Kant.

Așa dar am văzut că o însemnată caracteristică, comună tuturor proiectelor de pace perpetuă, era prevederea unor mijloace efective de sancționare. Deosebirile dintre acele proiecte merită și ele să fie relevate. In timp ce și Abatele de St. Pierre și Rousseau, erau încredințați că această înfrățire a popoarelor e un lucru imediat realizabil, Kant considera proectul acesta tot ca o ideie regulatoare, realizabilă încetul cu încetul, într'un viitor indefinit[27]). Totuș faptul că filosoful nu s'a mărginit să scrie o filosofie a istoriei, ci a elaborat și un proect politic, poate servi într'ucâtva ca mărturie, că în mod latent el spera totuș într'o realizare, de sigur nu chiar îndată, dar mai târziu, — așa dar că ideia de pace perpetuă nu e pe vecie regulativă, ci numai până la un moment dat. De altfel scepticismul său într'o realizare iminentă, îl găsim corijat prin convingerea că acea fază finală și paradiziacă se va realiza chiar peste capetele noastre printr'un mecanism natural. „Mecanismul naturii prin înclinările egoiste care firește acționează și în afară unele contra altora, poate să fie folosit de rațiune spre un mijloc de a face loc scopului propriu, preceptului de drept și prin aceasta să promoveze și să asigure atât pacea internă cât și cea externă. Natura vrea fără putință de împotrivire ca dreptul să ajungă în cele din urmă la puterea supremă. Iar ceiace se neglijează să se facă spre aceasta se face mai la urmă dela sine deși cu multe necazuri" [28]). Ori cât de puțini generoși și lipsiți de conștiința morală ar fi oamenii se va ajunge astfel la acea apoteoză a evoluției societăților omenești. Kant observă că răsboaiele dintre popoare, ele singure, vor aduce cu o oră mai devreme faza de înfrățire universală. Insăși

---

27) Deosebirea se afirmă încă din scrierea: „Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Werke 4, p. 159. Ea se menține în „Spre Pacea eternă" unde se vorbește numai de-o „apropiere progresivă la nesfârșit", p. 73.

28) Spre pacea eternă, p. 48.

pornirile egoiste care dau naştere la conflicte armate între popoare, printr'un fel de providenţă ocultă, vor provoca apropieri între naţiuni şi vor duce la o înfrăţire şi pacificare generală, realizând astfel dela sine idealul raţiunii. Kant nici nu-şi închipuia câtă dreptate avea atribuind războiului acest rol salutar, dar poate din cauze la care el nu se putuse gândi căci este neîndoios că una din cauzele importante care mai menţine pacea şi poate o va statornici odată şi odată este oroarea crescândă de devastările războiului. Kant nu putea întrezări toate progresele tehnicei astăzi realizate şi care vor face din războaiele viitoare nişte măceluri infernale, în care civilizaţia se va nimici. Noi însă ne putem da mai bine seamă de frâna acestei imagini groaznice faţă de impulsiunile războinice, şi de marea ei contribuţie la pace mai îndelungă.

De sigur nu suferă nici o discuţie faptul că proectul lui Kant a rămas de mare actualitate, nu numai ca ideie regulativă, ci chiar ca încercare concretă de-a întrupa aevea ceva similar. Societatea Naţiunilor dela Geneva ar corespunde „grosso modo" ideii lui Kant: o federaţie de state libere aranjându-şi diferendele fără recurgere la războiu. Nu e trebuinţă să insistăm asupra greutăţilor instituţiei dela Geneva şi a eşecurilor ei numeroase. De altfel lucrul corespunde cu aşteptările lui Kant, care nu spera nici dânsul într'o realizare apropiată. Ceiace e de semnalat e numai intervenţia unui factor nou, care complică socotelile şi căruia Kant nu-i dăduse atenţiunea cuvenită: factorul naţional, sau mai bine zis *naţionalist*. Neapărat filosoful german nu admitea nici dânsul contopirea statelor distincte, ci numai uniunea lor, dar fără a legitima special aceasta pe diferenţiarea etnică existentă. De asemeni el reclama pentru statele federate o egalitate de nivel în organizarea lor juridică, dar nu se ocupa de altă egalitate indispensabilă: în *perfectarea cristalizării lor naţionale*. Această lacună în ideile lui Kant, se prezintă ca atare faţă de eflorescenţa extraordinară a sentimentului naţional, a conştiinţei de naţie distinctă, care a isbucnit însă ceva mai târziu, în secolul al 19-lea, continuând cu vigoare şi azi.

Afirmarea naţionalistă este, în unele ţări mai cu seamă, atât de impetuoasă, în cât s'a pus chiar între-

barea dacă se poate vorbi serios de-o omenire unitară, — ceiace rămâne postulatul necesar oricărei încercări de uniune între popoare. Filosoful contemporan Willy Hellpach într'o comunicare filosofică recentă [29]) a pretins că Sociologia a făcut progrese aşa de încete fiindcă a operat c'o noţiune fictivă, societatea omogenă şi stereotipă, trebuind să-şi ia de-acum înainte ca obiect central: popoarele. Poporul este unitatea de bază şi faptul originar (Ureinheit und Urtatsache der Menschheit). „In acest înţeles orice adevărată cultură (raportându-se la un popor distinct) este *intolerantă*". Ce departe suntem de Kant, care vedea în cultură un ferment de înţelegere şi de îngăduinţă.

Şi totuş tendinţa de înfrăţire, de inserare într'un organism care să garanteze pacea şi 'n care să se desvelească dedesuptul diversităţii etnice, „omul" ca atare, s'a afirmat nu numai în diferitele proecte de organizare juridică a vieţii internaţionale, ci şi subt forma acţiunii unui instinct obscur. Toate împărăţiile lacome de cuceriri, imperiul roman, acel al lui Carol cel mare, Sfântul imperiu germanic, împărăţia lui Napoleon, etc., toate aceste întocmiri politice ambiţioase, erau conduse — după interpretarea quasi-unanimă a filosofilor — de năzuinţa subconştientă de-a aduna într'un organism unitar, într'un tot armonic, cât mai multe popoare laolaltă. Odată reunite împreună, popoarele urmau să se bucure de binefacerile păcii, lucru în orice caz realizat — de şi tot vremelnic — subt faimoasa „pax romana", a cărei amintire a obsedat multe veacuri omenirea în suferinţă.

De sigur toate aceste imperii războinice nu au fost durabile, tot aşa precum nici proectele filosofice n'au avut cine ştie ce reuşită. Să fie oare această tendinţă de unificare, pornită dintr'un principiu greşit, să fie o simplă himeră contravenind unei diversităţi etnice ireductibile şi fundamentale? Este oare contrazicere între naţionalitate şi umanitarism şi trebue să optăm pentru una din două, fie renunţând la ideia omenirei unite, fie decolorând, dacă se poate, individualitatea naţională?

---

29) „Zentraler Gegenstand der Soziologie: Volk als naturtatsache". Comunicare la Congresul internaţional de Filosofie din Praga 1934.

Cu toată vitregia unor vremi întunecate, putem păstra, socotesc, speranţa că naţionalismul şi umanitarismul s'ar putea acorda împreună. Cazul poporului francez, aşa de capabil de idei generoase şi umanitare, dar tot odată mergând până la cel mai aprig şovinism, în clipe de grea cumpănă, este încurajant şi edificator. Dar de şi aceste două ipostase se pot principial concilia — având dreptul să visăm o epocă în care popoarele, păstrându-şi fiinţa lor etnică întreagă, s'ar întruni într'un suprastat unitar, prin liberă cooperare — va trebui momentan să recunoaştem că sunt timpuri în evoluţia popoarelor, în care accentul cade mai tare, fie pe ideile umanitare, fie pe specificul naţional. Va cădea accentul pe naţionalism, mergând până la intransigenţă şi intoleranţă, atunci când un popor nu şi-a perfectat deplin fiinţa lui naţională, unitatea lui etnică, în curs de cristalizare, dar încă nu complect cristalizată. In schimb, când lucrul şi-a câştigat forma definitivă, când un popor şi-a conturat configuraţia lui esenţială, atunci înclinările universaliste pot deveni mai puternice, — cazul poporului francez, care şi-a actualizat de mult atâtea din virtualităţile sale, desenându-şi cu precizie efigia individualităţii [30]).

Popoarele în formaţie, dar conştiente de direcţia procesului devenirei lor, sunt mai intransigente, mai geloase de fiinţarea lor separată. Ele vor fi refractare unei împreunări premature, în care n'ar putea fi ţinute de cât cu violenţa. In schimb popoarele formate sunt mai accesibile uniunii...

Aş putea găsi aicea o analogie. Ştiinţele speciale sunt ostile filosofiei — care ar vrea să le subsume — atâta vreme cât ele n'au atins anume rezultate, şi nu şi-au constituit îndeajuns individualitatea lor definită. După asta îşi dau bucuros mâna pentru realizarea sintezii. Filosofia unitară a existat la început, cuprinzând cunoştinţa indiviză, nediferenţiată. Ulterior ştiinţele s'au diferenţiat, refuzând să audă cât-va timp de-o reunire, — dar aceasta nu le împedică mai târziu, ca fără pierderea individualităţii câştigate, să tindă iarăş la o sinteză filosofică.

---

30) „France et humanité, spune istoricul Lavisse, ne sont pas deux mots qui s'opposent l'un à l'autre. Ils sont conjoints et inséparables" (citat de Paul Gaultier, în „L'âme française", p. 314).

XII.

# Filosofia frumosului.

Destinaţia firească a capitolului de faţă este examinarea celei de a treia critici kantiene, care formează împreună cu celelalte două, o treime nemuritoare de opere celebre, un superb triptic filosofic. Critica puterii de judecată (Kritik der Urteilskraft), vine să umple un gol însemnat în ansamblul operii lui Kant, dintr'un îndoit punct de vedere. Mai întâi rămăsese în domeniul vieţii spirituale, compartimentul inexplorat încă, acel al frumosului. Kant se ocupase până acum de cunoştinţa teoretică şi de activitatea practică, el găsise fundamentele adevărului şi bazele conduitei morale, dar nu se ocupase încă de fenomenul estetic, nu încercase încă să desluşească fundamentele frumosului. Aşa dar sistemul său, din acest punct de vedere nu era complect. In al doilea rând între cele două critici anterioare, dacă nu există chiar o contrazicere logică propriu zisă, nu era însă nici o joncţiune perfectă. Sistemul filosofic kantian nu prezintă o construcţie deplin unitară, ci are mai degrabă un aspect pavilionar. Iar între cele două superbe pavilioane, ale celor două critici anterioare, rămăsese un mare loc viran, care nu putea să se eternizeze, fără o destinaţie, pe domeniul cugetării lui Kant. Critica raţiunii pure ne îngrădea în hotarele lumii sensibile, cârmuită de un mecanism riguros, într'o lume de fenomene care ne procură numai adevăruri condiţionale. Critica raţiunii practice ne deschidea zările lumei numenale, cu do-

meniul imperativelor morale, al libertăţii şi al adevărurilor absolute. Intre cele două critici era o depărtare, neatenuată de nici-o tranziţie. „Domeniul conceptului naturii şi acel al conceptului libertăţii sunt în întregime puse la adăpost de orice influenţă reciprocă pe care fiecare ar putea s'o exercite după legile sale fundamentale, prin prăpastia care desparte suprasensibilul de fenomene. Conceptul libertăţii nu determină nimic în legătură cu cunoştinţa teoretică a naturii, conceptul naturii nu determină deasemeni nimic în legătură cu legile practice ale libertăţii şi este prin urmare cu neputinţă de a arunca un pod între unul şi celalt domeniu" 1). Totuş unitatea sistemului cerea o punte de legătură între cele două regiuni eterogene ale existenţei. „Dar deşi este un imens abis între domeniul conceptului naturii sau sensibil, şi domeniul conceptului libertăţii sau suprasensibil, astfel că ne este cu neputinţă de a trece dela primul la al doilea, cu ajutorul raţiunii teoretice, şi astfel că s'ar zice că sunt două lumi diferite dintre cari una nu poate avea nici-o influenţă asupra celeilalte, aceasta trebuie să aibă totuş o influenţă asupra aceleia. De fapt conceptul libertăţii trebuie să realizeze în lumea sensibilă scopul propus prin legile sale şi trebuie prin urmare să se poată concepe natura astfel ca în conformitatea sa cu legile care-i constitue forma să nu excludă cel puţin posibilitatea scopurilor cari trebuie să fie atinse aci după legile libertăţii. Trebuie să existe deci un principiu care să facă posibil acordul suprasensibilului, servind de temelie naturii, cu ceiace conţine conceptul libertăţii în mod practic, un principiu al cărui concept, insuficient, e drept, din punct de vedere teoretic şi din punct de vedere practic, pentru a da o cunoaştere şi neavând prin urmare un domeniu propriu, să permită totuş spiritului de a trece dintr'o lume în cealaltă" 2).

Şi atunci Kant face să apară o a treia critică, pe care o situează la mijloc între celelalte două, pentru a umple

---

1) Analitica frumosului, trad. rom. I. Gherincea, p. 41.
2) Analitica frumosului, p. 20.

spaţiul gol dintre ele. Cunoaşterea teoretică era opera intelectului, activitatea morală era izvorâtă din raţiune.

Intre aceste două funcţiuni, Kant descoperă o a treia, până acum nefolosită: puterea de judecată, dar care asociată cu *sentimentul* îi dărueşte acestuia o osatură universal valabilă. In stare pură „puterea de judecată formează în ordinea facultăţilor de cunoaştere, un termen mijlociu între intelect şi raţiune"[3]) în timp ce sentimentul potrivit psihologiei tradiţionale, era facultatea intermediară între cunoaştere şi voinţă. Critica puterii de judecată va lega cel puţin prin coridoare Critica raţiunii pure de Critica raţiunii practice, aşa că deacum înainte se va putea traversa dela un pavilion la altul fără să mai treci pe afară şi să mergi în bătaia vântului.

Această a treia Critică, cu toate minunăţiile ei de gândire, e desigur o construcţie complicată, şi are parcă unele întortochieri voite. Ai fi preferat parcă să se fi menţinut prima ideie a lui Kant, de-a scrie o Critică a gustului estetic, cu intenţia de-a pune în evidenţă formele apriorice şi transcendentale ale sentimentului, complectându-se cu aceasta tabloul succesiv al celor trei facultăţi psihice. Dar Kant a socotit până la urmă că sentimentul, în stare pură, e ceva prea nesigur şi individual, iar atunci când prezintă şi dânsul manifestări cu pretenţie de universalitate (cum sunt judecăţile plăcerii estetice), aceasta se datoreşte căptuşirii sale cu funcţiunea intelectuală a judecăţii, funcţiune care n'ar avea după Kant o utilizare prea însemnată în domeniul cunoaşterii pure sau în acel al voinţii. De altfel şi'n domeniul moral se produsese o întovărăşire între voinţă şi raţiune, sub forma raţiunii practice. Numai cunoştinţa teoretică poate şi trebue să facă abstracţie, de sentiment şi de voinţă. Acestea din urmă însă nu-şi pot valorifica structura lor specifică, fără un aliagiu intelectual. De-aceia opera plănuită mai simplu: Critica gustului estetic, s'a prefăcut în scrierea mai largă şi mai complicată: Critica puterii de-a judeca, fiind vorba în primul rând tot de aprecierea estetică, prezentată ca un produs specific al *sentimentului,* acesta fiind adevăratul generator al frumosului şi al bucuriei de a-l contempla. Vom vedea în a doua parte

---

3) Analitica frumosului, p. 10.

a operii, încă un motiv pentru care cea de-a treia critică nu s'a mai putut numi exclusiv a gustului estetic, întru cât ea cuprinde şi problema finalităţii obiective, a finalităţii în natură, care după Kant e o ideie născută tot din structura sentimentului — cu concursul puterii de a judeca, — dar e mai puţin subiectivă ca frumosul, şi face mai temeinic puntea între natura cârmuită de legi mecanice şi libertatea morală luminată de un ţel. Fără a anticipa asupra desvoltărilor ce au să vie, e poate oportun un citat edificator: „Puterea de judecată produce conceptul intermediar între conceptele naturii şi conceptul libertăţii, *conceptul finalităţii naturii,* şi prin aceasta ea face posibilă trecerea de la raţiunea pură teoretică la raţiunea pură practică, dela legile primei la scopul final al celei de a doua; căci prin aceasta ea ne face să cunoaştem posibilitatea scopului final care nu poate fi realizat decât în natură şi conform legilor sale" [4]).

Immanuel Kant are marele merit că fără să fie un filosof artist, căci în această privinţă nu-l putem asemăna cu un Pascal, un Schopenhauer sau un Nietzsche, un Guyau sau un Bergson, toţi mari maeştri ai scrisului, a avut totuş admirabile intuiţii în desluşirea fundamentelor frumosului. Trebuie să recunoaştem că prin felul cum Kant a tratat problema estetică a fost un deschizător de drumuri. Kant începe o eră nouă şi în estetică după cum fusese un important inovator şi în morală sau un genial gânditor în teoria cunoaşterii. Ba am putea spune că inovările sale de domeniul estetic şi-au avut repercusiunile lor, chiar la noţiunile Psihologiei.

Putem începe analiza ideilor din această parte a operii lui Kant prin a ne întreba ce caracterizează anume atitudinea lui Kant în domeniul estetic. Cea mai generală şi mai importantă caracteristică a teoriei kantiene, este că marele filosof consideră frumosul ca având o realitate distinctă, complect independentă de domeniul adevărului şi de acel al binelui. Substratul psihologic al adevărului era inteligenţa şi raţiunea speculativă. Morala se năştea din raţiunea practică şi în definitiv din voinţă. Fundamentul generator al frumosului este sentimentul. Frumosul nu este un atribut al adevărului obiectiv, nici un

4) Analitica frumosului, p. 42.

apendice al binelui. Frumosul are o bază separată, un conţinut aparte şi un loc deosebit; el este opera sentimentului şi ca atare e valabil numai în raport cu condiţiile noastre afective.

Prin această separare netă a frumosului de cunoaşterea teoretică, precum şi de activitatea practică, teoria kantiană rupe cu o veche tradiţie, deschizând larg o epocă nouă. In antichitate frumosul nu numai că se găseşte în vecinătatea apropiată a adevărului, dar este socotit chiar ca o specie de adevăr. Platon definea frumosul ca o unitate în varietate. Varietatea provenea din cunoştinţa simţurilor, în timp ce unitatea decurgea din ideile pure, căpătate prin cunoştinţa curat raţională.

Astfel frumosul la Platon este un fel de sinteză între multiplicitatea variabilă a lumii sensibile şi între unitatea raţională a lumei inteligibile. Frumosul se deosebia de adevărul, pur raţional, numai prin aceia că având ceva în plus ajungea să aibă ceva în minus: un element sensibil, deci un isvor de imperfecţie; însă atât frumosul cât şi adevărul aveau aceiaşi natură şi intrau în aceiaşi definiţie. Cugetarea modernă a exagerat concepţia raţionalistă antică asupra frumosului. La început arta modernă se găsia într'un servilism complect faţă de antichitate. O bună parte din creaţiile artistice ale secolului al XVII-lea erau o imitaţie a operelor antice. Aşa cum astăzi este permis să imiţi natura, tot aşa se imitau pe atunci anticii. Se intercalau pasagii întregi din autorii vechi, fără ca, aceasta să constitue o culpă şi să te expui blamului de plagiat.

Frumosul fusese realizat de cei vechi; nu rămânea decât să fie imitat de urmaşi. Iar teoreticienii artei, simultan ori sub influenţa raţionalismului cartezian, considerau fenomenul estetic drept un aspect al adevărului. Cel mai vestit teoretician din această vreme, Boileau care între altele, a lucrat o artă poetică după una antică, spunea clar că „rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est animable". Aşa dar el identifica în mod definitiv şi deplin frumosul cu adevărul.

Mai târziu poetul romantic Alfred de Musset va răsturna termenii spunând că „rien n'est vrai que le beau". Fapt este însă că amândoi amestecă esteticul cu adevărul, aşa cum Victor Hugo amesteca echitabilul cu adevărul,

când spunea: homme veux-tu trouver le vrai? cherches le juste". Abia prin secolul al XVIII-lea abatele Dubos încearcă să se răzvrătească împotriva concepției raționaliste în estetică, străduindu-se de a scoate frumosul de sub tutela adevărului. Acest critic francez, nu îndeajuns de cunoscut, cu toată înrâurirea pe care a exercitat-o asupra contemporanilor, vede funcțiunea frumosului în stimularea pasiunilor sufletului omenesc. Urmărește să disocieze complect frumosul de adevăr, punându-l în dependență de alte nevoi spirituale. Totuș opera de emancipare a frumosului mergea încet, mai ales că gânditorul care a creiat numele de estetică și a scris un tratat sistematic cu acest nume, Baumgarten, (1758) continuă a considera frumosul tot în chip raționalist.

Baumgarten este credincios direcțiunii Leibniz-Wolff, căruia și Kant îi aparținuse în tinerețe. El nu vrea decât să umple o lacună în clasificarea lui Wolff, care uitase, știința frumosului, dar altfel rămâne pe linia gândirei lui. Pornind dela distincția făcută de Leibniz între percepții obscure și percepții clare, Baumgarten consideră frumosul ca un adevăr confuz, scăzut, un fel de subadevăr. Așa cum logica este știința înlănțuirei ideilor clare, estetica e și dânsa o *gnoseologia inferior,* știința ideilor confuze, a percepțiilor obscure, care își au și ele normele și armonia lor. Impotriva acestei teorii raționaliste, reacționează Kant cu vigoare. Deacum înainte domeniul frumosului va fi socotit ca autonom, având ca izvor propriu o facultate distinctă: sentimentul [5]).

Deși Kant așează fundamentul fenomenului estetic în sentiment, socotit în deobște ca șovăitor, totuș după el,

---

5) Bine înțeles teoriile cele mai disgrațiate nu dispar nici odată complect. Nici teoria intelectualistă a frumosului nu face excepție dela această regulă. Ba mai mult de cât atâta: rolul cognitiv al sentimentului ca atare — fie și subt formă de cunoștință confuză — revine când și când la suprafață în vre-o teorie nouă. Astăzi bunăoară se vorbește mult de *gândirea fără imagini*, și nu sunt puțini psihologii care consideră acest fenomen — greu de sezisat cu toate că reprezintă o cugetare efectivă, — drept un *sentiment.* Teoriei acesteia i se pot găsi de altfel precedente mai vechi, dar cronologicește ulterioare lui Kant. Maine de Biran vorbește despre „la pensée sans signes" care ar avea chiar „plus de profondeur et de solidité dans nos connaissances qui seraient toutes affectives" (citat de Bréhier: Histoire de la Philosophie. Tome II. Fas. III. p. 621),

cum vom vedea îndată, frumosul nu este ceva pur individual, o reacţie variabilă dela om la om. Kant obsedat de teoria formelor apriorice şi transcendentale, care sunt izvor de obiectivitate, va căuta să susţie că deşi bazată pe sentiment, aprecierea estetică este şi dânsa tipică, susceptibilă de judecăţi apriori, aşa dar că se inserează şi dânsa în forme proprii, universal-valabile. Există judecăţi obiective şi în domeniul estetic, iar ceiace dă naştere şi-aicea la aprecieri universal împărtăşite, este faptul că fiinţează şi în ce priveşte gustul, forme apriorice care-i determină aspectele esenţiale. Asemănarea modului cum pune Kant problema şi în domeniul estetic, cu felul cum tratase mai înainte problemele celorlalte două critici este dela sine evident. Critica raţiunii pure a scos în evidenţă legile apriorice ale facultăţii noastre de cunoaştere speculativă. Critica raţiunii practice a arătat regulele apriorice ale tendinţelor noastre etice. Nu mai rămânea decât să se desluşească elementele apriorice ale aprecierilor noastre estetice, bazate pe sentiment. Kant după ce şovăise şi în acest domeniu între estetica raţionalistă şi acea pur sensualistă, între Baumgarten şi Burke — ca şi în domeniul cunoaşteri între Wolff şi Hume, — ajunge absolut întocmai, la formele apriorice, ca la soluţia conciliantă care sintetizează ambele puncte de vedere: gust cu forme transcendentale proprii.

Titlul iniţial de „Critica gustului" ar fi fost poate mai expresiv decât acel din urmă, care poate creia echivocuri. Kant nu ignorează desigur judecăţile logice. Ba chiar el face o distincţie netă între o judecată logică bestimmende Urteilskraft) şi una estetică (reflecktierende Urteilskraft). De pildă judecata, garoafele sunt flori, este o judecată logică, care subordonează subiectul propoziţiei unui concept general. Dar afirmarea: (garoafa aceasta este frumoasă, e o judecată de apreciere, bazată pe emoţia noastră estetică. Vom vedea că într'o judecată logică o reprezentare este subordonată unei noţiuni, un fenomen subsumat unei clase sau unei legi. Toate judecăţile logice operează cu concepte. Dar într'o judecată estetică putem constata îndată că obiectul nu este raportat la un concept ci la o apreciere a noastră afectivă, este deci în funcţiune de un mod de a vedea. Judecăţile estetice sunt moduri de manifestare ale gustului nostru.

Kant dela început dă plăcerii estetice câteva caracterizări lapidare, de o pătrundere neobişnuită. O reprezentare dată reuşeşte să trezească în noi toţi sentimentul frumosului atunci când este *dezinteresată, fără de noţiuni* şi *fără scop*. Acestea sunt cele trei însemnate caracteristici ale fenomenului estetic găsite de Kant, şi pe care le vom examina pe scurt.

Plăcerea estetică este dezinteresată. „Gustul este facultatea de a judeca despre un obiect sau despre o specie de reprezentare printr'o satisfacţie sau o nemulţumire degajată de orice interes. Obiectul unei atari satisfacţii se numeşte frumos"[6]).

Lucrul frumos este admirat în mod pur contemplativ. „Judecata gustului este numai contemplativă, este o judecată care indiferentă în ceiace priveşte existenţa oricărui obiect nu se raportă decât la sentimentul plăcerii sau al neplăcerii"[7]). In aprecierea gustului nostru estetic niciun considerent de ordin practic sau teoretic nu vine să se amestece.

Pentru a pune mai bine în evidenţă acest lucru n'avem decât să comparăm frumosul cu plăcutul. Un lucru este plăcut când convine unui interes egoist. De pildă o veste este plăcută când corespunde unei aşteptări sau unei dorinţe. In sfera lucrurilor plăcute principalul este raportarea la un interes. Dar nu-i tot aşa cu lucrurile frumoase. Când la o expoziţie admiri un tablou, ai o plăcere pură, dezinteresată. Dacă obişnueşti să te târgui asupra preţului unui tablou frumos şi reuşeşti la urmă să ţi-l lase mai eftin ai o senzaţie plăcută. Dar admiraţia numită frumos n'are nici-o legătură cu faptul că tabloul îţi aparţine sau nu, şi că este sau nu util. „Este limpede că pentru a zice că un obiect este frumos şi a arăta că am gust n'am nevoie de a mă ocupa de raportul care poate fi între mine şi existenţa acestui obiect, ci de ceiace se petrece în mine însumi în legătură cu reprezentarea pe care o am despre aceasta. Fiecare trebuie să recunoască că o judecată asupra frumuseţii în care se amestecă cel mai mic interes este parţială şi că nu-i o pură judecată de gust"[8]). Acum Kant recunoaşte că aceste cazuri de

---

6) Analitica frumosului, p. 55.
7) Analitica frumosului, p. 54.
8) Analitica frumosului, p. 49.

contemplaţie dezinteresată sunt rare. In ţesătura empirică a sufletului nostru, plăcerea estetică pură se alterează, şi de aci varietatea cotidiană a opiniilor estetice. Puţine sunt firile contemplative predispuse la sentimente estetice pure, dezinteresate. Indepărtarea ori cărui amestec din partea interesului se poate obţine mai uşor când reprezentările nu sunt reale ci sunt obiecte de fantezie, care nu pot fi ţelul unei râvniri egoiste. Imaginea unui castel oglindit în apă se pare că e mai frumoasă, mai poetică decât însăşi reprezentarea castelului real. Kant nu neglijează să afirme că sentimentele estetice le vom avea mai pure în domeniul jocului, separat cum este de preocupările reale.

Am avut aşa dar o primă caracterizare a fenomenului estetic, dezinteresarea. De aici decurge într'o măsură şi rezolvarea problemei dacă sentimentul estetic este sau nu în sine pur individual. Kant pune în corelaţie caracterul tipic al plăcerii estetice, despre care am discutat şi mai înainte cu însuşirea ei de a fi dezinteresată. „Judecata de gust cere consimţământul universal şi acel care declară ceva frumos, pretinde că fiecare trebuie să dea asentimentul său obiectului respectiv şi să-l recunoască deasemeni de frumos" [9]). Frumosul fiind un sentiment dezinteresat nu-şi are originea în natura diferenţială a individului, ci în natura omenească în genere, în „Bewustsein überhaupt". Interesele, scopurile, preocupările utile sunt absolut individuale, se deosebesc dela om la om. „Multe lucruri pot avea pentru mine atracţie şi agrement nimănui nu-i pasă de aceasta; dar când, dau un lucru ca frumos eu cer dela ceilalţi acelaş sentiment; eu nu judec pentru mine dar pentru toată lumea şi vorbesc despre frumuseţe ca şi când ar fi o însuşire a lucrurilor însele" [10]). „Disentimentul între acei care judecă nu se produce din cauza posibilităţii acestei pretenţii ci numai pentru justa aplicare a facultăţii acesteia în cazurile particulare" [11]). Pe când plăcutul se bazează pe dorinţe, are în vedere materialitatea obiectelor, sentimentul estetic nu se intemeiază, pe realitatea obiectelor, nu se interesează de materialitatea lor, ci se bazează numai pe perceperea formei lucrurilor.

9) Analitica frumosului, p. 88.
10) Analitica frumosului, p. 57.
11) Analitica frumosului, p. 59.

Aceasta înseamnă că plăcerile estetice sunt şi ele determinate de unele forme apriorice care fac dintr'însele aprecieri necesare şi universal valabile. Judecăţile estetice fiind apriorice şi universale rezultă că noi nu trebuie să le formulăm copiind pe alţii, sau invocând experienţa altora. Numai prin noi înşine ne putem convinge de ce este sau nu este frumos. Astfel gustul îşi are autonomia sa.

Totuş, universalitatea judecăţilor estetice diferă mult, ca natură, de aceia a judecăţilor logice sau etice. In ştiinţă şi în morală, generalitatea era asigurată prin faptul că aceste discipline operează cu concepte, cu noţiuni precise, definite.

Originalitatea stranie a domeniului estetic este că aici nu se operează cu concepte deşi avem şi aici judecăţi universal-valabile. „Când se judecă obiectele numai după nişte concepte orice reprezentare a frumuseţii dispare" [12]). După cum în ştiinţă întâlnim adesea noţiuni abstracte, pure, fără să le corespundă direct nici-o reprezentare intuitivă, — de exemplu noţiunea de *posibilitate* nu-i întovărăşită de nici-o reprezentare concretă — tot aşa în domeniul estetic avem reprezentări fără de concepte. Aici reprezentările nu se subsumează unei noţiuni. Să lămurim acest lucru, interesant şi însemnat, printr'un exemplu sugestiv. Odată un caricaturist dela o revistă umoristică germană a vrut să deseneze în mod concret, pe iubita unui poet, întocmai cum acesta o descria într'o poezie a sa. Poetul vorbia de gâtul ei de lebădă, desenatorul făcea un gât exact de lebădă, apoi descrierea pomenia de umeri de marmoră, desenatorul zugrăvia un bloc de marmoră, apoi ochi de stele, buze de fragă, sânii ca nişte mere şi aşa mai departe. Se poate lesne închipui ce poate reieşi din această procedare: Nimic alta decât cel mai groaznic bazar de monstruozităţi. Dar ce făcuse, altceva desenatorul decât că subsumase imaginile poetice unor noţiuni bine definite? Acelaş lucru s'ar întâmpla cu orice poezie celebră, la strofele căreia a vibrat o lume, dacă am preciza „à la lettre", subt formă de noţiuni exacte şiragul lor de imagini scânteetoare. Dacă am juxtapune pe calea desenului conştiincios şirul de imagini din oda eminesciană: Atât de fragedă, subsumându-le unor concepte precise şi exprimându-le în echivalenţa unor noţiuni ade-

12) Analitica frumosului, p. 60.

quate, atunci am da naştere la absurdităţi ilariante, întocmai ca în cazul de mai sus. Tocmai ceiace caracterizează domeniul artisticului şi al frumosului este faptul că e format din reprezentări evocatoare, care sunt pline de gânduri, deşi nu se traduc printr'un gând precis. Sunt reprezentări care nu trebuie să treacă prin filtrul noţiunilor exacte şi al raţionamentelor logice, ci îşi exercită liber şi deadreptul puterea lor de sugestie, asupra sensibilităţii noastre. Aşa dar o caracteristică destul de curioasă a plăcerilor estetice este că deşi sunt universale, nu operează totuş cu noţiuni, nu se îmbracă în crusta conceptelor, ci creiază o vibraţie sui generis în afectivitatea noastră. „Frumosul este ceiace este recunoscut fără concept ca obiectul unei satisfacţii necesare"[13]. „Frumosul este ceiace place în mod universal fără concept"[14].

---

13) Analitica frumosului, p. 91.

14) Analitica frumosului, p. 65. — De sigur sunt mulţi care nu vor să admită în domeniul estetic judecăţi universal-valabile. In opoziţie cu F. Brunetière, criticul dogmatic al literaturii franceze, contemporanii săi impresionişti, un Jules Lemaître sau un Anatole France n'au crezut în universalitatea aprecierilor critice. Tocmai temelia afectivă a plăcerii estetice, le dă dreptul să considere judecăţile din acest domeniu, ca opinii individuale. De aceiaşi părere este şi esteticianul Victor Basch, care ia poziţie în contra apriorismului estetic din filosofia kantiană (vezi Essai critique sur l'esthétique de Kant. Introduction p. XLIX).

Neapărat că se poate face o distincţie între aprioritatea judecăţilor estetice de-oparte şi între aprioritatea în domeniul cunoaşterii şi Eticei pe de altă parte. Judecăţile estetice nu au nici stringenţă matematică, nici forma imperativă a normelor morale. Dar că sunt ceva mai mult decât opinii subiective, presupunând d'impotrivă o structură afectivă tipică, aceasta îmi închipui că o credeau în forul lor intim şi criticii impresionişti (Lemaître sau France). Altfel de unde le-ar fi venit hotărârea de a-şi publica observările critice? Fără acest postulat al similitudinei de structură psihică — cel puţin la oamenii de acelaş grad de cultură — nimeni nu s'ar gândi să împărtăşească altora ideile asupra frumosului şi-a artei.

Poate Basch să aibă puţină dreptate atunci când învinueşte pe Kant că a afirmat, fără să dovedească, existenţa principiilor apriorice la judecata estetică. Când însă ar vrea să-şi extindă învinuirea şi asupra „Criticei raţiunii pure" susţinând că şi formele apriorice ale cunoştinţii sunt mai mult afirmate decât dovedite („Kant a admis comme fait l'existence dans la raison des connaissances *apriori*..... au lieu de prouver que de telles connaissances existent nécesairement") avem de ce să ne mirăm de-o atare afirmaţie, pe care o desminte în chip documentat, expunerea capitolelor noastre anterioare.

Să trecem acum mai departe. Cum esenţa unui sentiment este de a tinde către ceva, înseamnă oare că plăcerea estetică tinde către un scop? Kant răspunde că nu, ajungând la a treia caracteristică a frumosului, care sună paradoxal: o finalitate fără scop. „Frumuseţea este forma finalităţii unui obiect, întrucât este percepută aci fără reprezentarea scopului" [15]). Finalitatea e constituită în deobşte de un aranjament care se explică tocmai prin urmărirea unui scop.

Insă armonia operilor de artă, orânduirea părţilor componente, precum şi dispozitivul în genere al tuturor lucrurilor frumoase, nu par să aibă în vedere nici un scop exterior, tot aşa după cum şi mulţumirea noastră estetică nu face nici o legătură între ele şi vre-un ţel concret al conştiinţii noastre.

Acum vine însă problema importantă: cum reuşesc oare aceste reprezentări armonioase, care să fie taina lor, ce dar ascuns posedă să trezească în sufletele noastre acea vibrare desinteresată, emoţia de frumos? Teoria lui Kant vine c'o explicaţie adâncă şi originală. Aceste lucruri frumoase parcă sunt anume construite ca spiritul nostru să le seziseze fără de nici-un efort. Acordul dintre facultatea noastră de a judeca şi dintre obiectele percepţiei se face în această împrejurare simplu, dela sine. Această problemă a concordanţei între formele noastre apriorice transcendentale şi materialul venit prin simţuri, se mai pusese şi în Critica raţiunii pure, când era vorba de schematismul transcendental. Acolo Kant îşi pusese întrebarea dacă materialul haotic acceptă sau rezistă operii de încadrare. Kant conchide în Critica raţiunii pure că materialul sensibil care ne vine din transcendent, dela lucrurile în sine, este parcă făcut anume să se insereze fără opoziţie în tiparele noastre apriorice, de unde am putea conchide — chiar mai apăsat decât Kant — că între lumea fenomenelor, deşi profund deosebite ca fizionomie, ar exista totuş oarecare potrivire, oarecare concordanţă, cel puţin unele consonanţe esenţiale şi deci n'ar fi toto genere diferite una de alta. Insă nu este mai puţin adevărat că în domeniul ştiinţific, deşi opera de inserare a materialului

---

15) Analitica frumosului, p. 85.

sensibil în formele noastre intelectuale, nu se face cu acele dificultăţi pe care le întâmpină în domeniul moral, când imperativele etice sunt nevoite să dea lupta corp la corp cu lumea sensibilă şi adesea fără rezultat, totuş şi în domeniul cunoaşterii speculative acomodarea nu se face în mod desăvârşit şi oarecum dela sine. Deşi materialul experienţii primeşte destul de docil, în aparenţă, elaborarea intelectului nostru, prin care-l organizăm conform tiparelor noastre apriorice, se constată totuş în evoluţia ştiinţii că e nevoie să reluăm într'una opera noastră organizatoare, căutând formule cât mai adecuate şi mai cuprinzătoare.

Cam peste tot noi nu ajungem în domeniul adevărului, — cel puţin deocamdată — decât la compromisuri vremelnice. Spiritul nostru are triumfuri, dar premature, cu teorii simpliste, numai aparent satisfăcătoare, a căror caducitate este veşnic pusă în evidenţă de noile descoperiri. Din această cauză, în aşteptarea unor formule cât mai ajustate la complexitatea ameţitoare a materialului sensibil, noi trebuie să ne mărginim pentru moment la cunoaşteri aproximative. In domeniul estetic este cu totul altceva. Aici acordul dintre material şi forme se face fără de nici-o greutate, lesne, cu graţie chiar. Sentimentul plăcerii estetice decurge tocmai din această armonie între factorul abstract al intelectului şi elementele sensibile ale imaginaţiei. „Posibilitatea subiectivă a modului de reprezentare, proprie judecăţii de gust de a fi universal împărtăşită, nepresupunând nici-un concept determinat, nu poate fi deci altceva decât starea de spirit în liberul joc al imaginaţiei şi al intelectului, întrucât aceste două facultăţi se acordă cum o pretinde orice cunoaştere în general"[16]. Prin faptul că cele două funcţiuni sunt comune tuturor oamenilor şi fiindcă acordul lor spontan se face în aceleaşi cazuri la toate capetele, este astfel asigurată obiectivitatea judecăţilor estetice. Am putea vorbi aici, ce e dreptul de o finalitate, dar de una suigeneris. Sentimentul frumosului se naşte atunci când cele două funcţiuni ale spiritului nostru, cunoştinţa sensibilă — la care se adaugă fantezia ce nu face decât să sporească

16) Analitica frumosului, p. 63.

câmpul obiectelor materiale, — şi inteligenţa, cu formele ei raţionale, cooperează în mod armonic, în aşa fel că parcă ar fi anume făcute pentru aceasta. Obiectele frumoase sunt acelea care ocazionează această armonie lipsită de orice intenţionalitate, dar totdeauna plăcută şi revelatoare, armonie în care parcă ne regăsim unitatea noastră internă, pe care aşa de greu o îngădue calitatea noastră de cetăţeni a două lumi deosebite şi adesea antagoniste. Conceptele cu care operează ştiinţa sunt mai mult nişte forme tranzacţionale, cu ajutorul cărora se ajunge la un compromis în opera de unificare a diversităţii sensibile, întreprinsă de spiritul nostru. Insăşi existenţa noţiunilor este semnul cel mai vădit că formele noastre apriorice nu se ajustează perfect pe trupul realităţii. Dimpotrivă în domeniul frumosului, cele două elemente, cel sensibil, izvor de varietate şi cel raţional, izvor de unitate, se îmbucă atât de perfect, cooperează atât de armonic încât nu mai este nevoie de concepte, şi lucrul se constată printr'un sentiment plăcut şi imediat.

Din această teorie estetică rezultă câteva consecinţe care trebuesc menţionate.

In primul rând, judecata estetică deşi universal valabilă, însă operând fără concepte şi rezidând exclusiv pe un sentiment — chiar de aparţine „conştiinţei în genere" — judecata estetică nu se poate *demonstra* (deşi se poate comunica). Armonia dintre funcţia intelectuală şi acea imaginativă este un fapt fără expresie adecuată în haina ideilor, destăinuindu-se numai în forma sentimentului. De aceia după Kant se poate întocmi o operă critică asupra bazelor esteticei, nu însă o *doctrină* estetică.

In al doilea rând geneza sentimentului estetic presupunând în mod necondiţionat fiinţe care să prezinte ambele aspecte: sensibil şi inteligibil, deci un dualism de natură, din a cărui armonizare să isvorască plăcerea estetică, — urmează că frumosul îşi are existenţa în raport exclusiv cu omul, este deci un fenomen *omenesc*. Nu există nici frumos „în sine", nici plăcere estetică la animale care n'au intelect abstract, şi probabil nici în conştiinţa divină unde nu există latura pasivă a sensibilităţii, ci numai spontaneitate inteligibilă pură, de asemeni nu există un echivalent al sentimentului estetic. De altfel chiar esteticianii raţionalişti care concepeau frumosul ca o ideie

confuză, nu puteau atribui nici ei plăcere estetică lui Dumnezeu, întrucât în spiritul divin toate ideile sunt inteligibile şi cristaline.

Cam aceasta ar fi într'o privire rezumativă concepţia estetică a lui Kant. Ar mai rămânea poate să ne dăm seama dacă această teorie mai păstrează vre-o actualitate, în vremurile noastre, fiind recomandabil să vedem întotdeauna ce mai supravieţueşte din ideile unui filosof. Aceasta mai cu seamă cu cât problemele de estetică n'au eşit nici astăzi din modă. Şi azi se discută stăruitor asupra artei, mai ales asupra rostului poeziei. Din cadrul acesteia din urmă se preconizează în ultima vreme înlăturarea a tot ce este logic sau înţeles precis. Se caută a se scoate poezia cu totul de sub tutela oricărei înlănţuiri raţionale şi a oricărui sens determinat. Acest curent estetic vrea poezie pură, complect neinteligibilă, bazată exclusiv pe muzică „de la musique avant toute chose”. Ar putea fi vreo legătură între aceste teorii şi concepţia lui Kant? Unii din modernii teoreticieni în căutarea de tradiţii ilustre, invoacă autoritatea lui Kant, fiindcă tocmai el este acela care a smuls hotărât frumosul din reţelele raţionalismului. Că după Kant esteticul trebue emancipat de sub tutela logicului, e lucru adevărat, întrucât el preconizează judecăţi estetice fără concepte, gonirea noţiunilor definite din domeniul frumosului. Astfel Kant ar fi pregătit chiar dânsul drumul simbolismului actual. E adevărat că lui Kant îi revine isbânda ideii că frumosul este de origină afectivă şi nu ceva raţional. Poezia nu va emoţiona prin desfăşurări de silogisme, ci prin reacţii de ordin afectiv. In poezie n'au ce căuta construcţii dialectice, fiindcă ea nu operează cu noţiuni. Mijlocul ei de impresionare este „un nu ştiu ce şi un nu ştiu cum”, un inefabil isvorât din cadenţa silabelor şi împreunarea meşteşugită a cuvintelor.

Deaceia frumosul nu se poate defini, nici demonstra, ci numai comunica. Fenomenul estetic se bazează pe un sentiment specific ce-şi are formele lui structurale, deosebite de alte soiuri de norme apriori. Din acest punct de vedere Kant ar avea într'adevăr oarecare asemănare cu teoriile moderne. Să nu uităm însă că după Kant, frumosul constă mai presus de toate din armonizarea desăvârşită a inteligenţei noastre cu materialul fanteziei. Dacă

adăugăm că atunci când face clasificarea artelor Kant consideră muzica drept o artă mai inferioară, putem să ne dăm socoteală că el a fost departe de teoriile curentului simbolist. Poezia pură vrea parcă să realizeze în domeniul ei, ceiace Kant la bătrânețe ajunsese să susție pentru viața morală: că o condiție a moralității ar fi să nu existe sentimente altruiste (altfel s'ar face confuzie între un gest pornit din datorie și altul plecat din sentiment). Tot așa astăzi poezia pură pentru a despărți tranșant poeticul de logic, nu se mulțumește să înlăture dialectica logică, ci caută să practice ostentativ nonsensurile și contrasensurile. Ințelesul normal al cuvintelor nu mai contează și aproape este indiferent pentru plăcerea estetică să înțelegi limba în care e scrisă poezia. Fondul de dreptate doctrinară a poeziei pure — autonomia poeticului — este de origine kantiană, însă exagerările ei actuale, vin în vădită contrazicere cu ideile lui Kant. Am văzut că după Kant frumosul consistă tocmai în concordanța deplină dintre cele două funcții ale spiritului nostru, imaginație și intelect. Intrucât cuvintele lexiconului sunt în cea mai mare parte material comun și pentru intelect și pentru fantezie, ele trebuiesc astfel mânuite, ca să nu deruteze și să nu jignească pe nici una din aceste funcțiuni. Mai exact în operele estetice este un „minim logic" care nu poate fi nesocotit fără distrugerea plăcerii. Pentru sensații de muzică pură dispunem de o altă artă, dela materialul căreia logica nu are nici o pretențiune. Nu tot așa este cu limbajul, ale cărui articulații gramatico-logice trebuesc riguros respectate, în interesul armoniei funcțiunilor spirituale, în care Kant a văzut cu pătrundere o condiție esențială a frumosului.

Este interesant de constatat — și cu aceasta încheem capitolul de față — că teoria estetică a lui Kant, a fost adoptată de alții ca doctrină *etică*. Binele văzut prin prisma frumosului, abnegația etică învăluită în desinteresarea estetică, normele transcendentale ale moralii, înfășurate în normele, tot așa de universal valabile după Kant, ale artei autentice, — iată poziția pe care s'au așezat unii kantieni, în frunte cu poetul Schiller, splendidă figură de om superior, capabil de toate jertfele, însă nu din ipostasa aspră și riguroasă a imperativului categoric, chiuind din adâncurile transcendente ca un țipet

în pustiu. Idealul suprem, după Schiller este realizarea frumosului, ca un perfect echilibru între latura sensibilă şi acea suprasensibilă a făpturii noastre, un ideal prin care ne degajăm din sclavia sensibilităţii, fără a strivi totuş priveliştea ei colorată şi alinătoare. Faptele morale, spune Schiller, nu trebuesc făcute în luptă cu noi înşine, ci cu colaborarea spontană a părţii noastre terestre, sedusă de armonia frumosului, care execută binele liber şi nesilit.

Este această atitudine o trădare faţă de concepţia lui Kant? De sigur e situaţia cuiva care, primind călăuza lui Kant, osteneşte să-l întovărăşească până la capăt, speriat mai ales, de stâncile dure şi prăpăstioase care se anunţă în zări. Atunci preferă să se oprească în locuri mai blânde şi mai umane, la jumătatea drumului dintre mocirla de jos şi asprimea neîndurată de sus. Şi cum maestrul însuşi prezentase frumosul, ca ultima etapă în drumul binelui şi ca simbol calificat al lui, de ce să nu considere unii oameni cuminţi terasele sale vaste şi comode ca un „punctus terminus", destul de înalt pentru a sorbi aer proaspăt şi a domina înconjurimea, fără a-ţi mai sângera inutil genunchii de colţii stâncilor nemiloase care te aşteaptă mai spre vârf?

---

XIII

# Teoria Sublimului. Artă şi Geniu. Finalitatea în natură.

Drumul dela morală la cunoaştere, în filosofia lui Kant, căpătase o staţiune pitorească drept la mijlocul lui: sentimentul frumosului, dela care se vedea de-o potrivă de bine la ambele extremităţi ale liniei. Kant mai găseşte şi alte staţiuni intermediare, de-oparte între frumos şi morală, de alta, între frumos şi cunoaştere. Treapta dintre frumos şi morală, care ne aduce în imediată învecinare cu aceasta din urmă, este sentimentul sublimului; iar tranziţia dintre frumos şi cunoaştere, înrudită cu cel d'intâiu şi venind oarecum să întregească pe aceasta din urmă, este finalitatea în natură, finalitatea obiectivă.

Cu studiul acestor etape intermediare care sporesc continuitatea dela etică, la cunoaşterea ştiinţifică, fără a o perfecta totuş în chip desăvârşit, se va ocupa acest ultim capitol al expunerii noastre.

Tradiţia filosofică era să se facă din sublim, o speţă a frumosului. Kant face din sublim o valoare distinctă, coordonată numai frumosului, tot aşa precum — la filosofia practică — separase dreptul de morală, într'un chip mai abrupt de cât se obişnuia în genere.

Subt raportul acesta se impune să constatăm în spiritul lui Kant o accentuată latură empiristă. Raţionalismul năzueşte totdeauna să nu multiplice principiile şi să găsească repede diversităţii fenomenelor o rădăcină comună, pe care dacă e nevoie o făureşte artificial. In schimb empiriştii se feresc de unificări riscate, admiţând

de preferinţă diversitatea ca un fapt primordial. Tendinţa insistentă spre unificare, chiar cu rizicul unor simplificări forţate, este caracteristica spiritului raţionalist, şi aş putea să relev cazul filosofului francez Condillac, care, deşi partizan al filosofiei empiriste, din cauza însă a unui raţionalism latent, a elaborat o concepţie cu conţinut empirist, dar cu structură raţionalistă. Făcând din senzaţie, izvorul unic al tuturor proceselor sufleteşti, care în întregimea lor nu ar fi de cât senzaţii transformate (de aci şi numele de „sensualism" dat teoriei lui Condillac), dovedeşte — cu toată direcţia empiristă a doctrinei, inspirată de John Locke — adânci nevoi raţionaliste, care se traduc prin tendinţa unei simplificări excesive şi-a unificării, pot zice, violente. Subt raportul acesta, de şi în orbita empirismului englez, Condillac se înfăţişează ca un reprezentant autentic al etnicului francez, caracterizat prin spirit logic şi tendinţă raţionalistă.

Din toată filosofia kantiană răsare de sigur năzuinţa unificării, ca un postulat al cunoştinţei adevărate. Totuş spiritul lui Kant era prea prudent — prudenţă care constitue una din forţele filosofiei sale — pentru a se precipita în unificări şi a neglija diferenţierile care îi păreau că se impun.

Sublimul i s'a părut deci lui Kant ca o formă esenţial diferită de frumosul propriu zis, cu toate înrudirile netăgăduite, care ne sunt dealtfel arătate, amănunţit şi conştiincios. Principala asemănare rămâne de sigur că atât sublimul cât şi frumosul sunt ipostase sentimentale desinteresate, care se nasc la o *anumită* conlucrare a funcţiunilor noastre sufleteşti, — prin urmare că amândouă sunt de natură afectivă, fără înveliş conceptual, pur omeneşti, curat subiective, chiar dacă apariţia lor nu este individuală, ci se extinde la toate fiinţele construite la fel[1]).

Dar după aceasta încep a curge deosebirile esenţiale. Armonia deplină dintre cele două funcţii ale sufletului nostru, inteligenţa şi imaginaţia, ne oferise plăcerea estetică numită frumos. Deaceia frumosul se caracteriza printr'o linişte suverană, printr'un echilibru sufletesc desăvârşit. In schimb sublimul este o emoţie, care începe

---

1) „Analytik des Erhabenen" (*Kritik der Urteilskraft.* Zweiter Buch. § 23, p. 315. Kants Werke. V. Ed. Buchenau).

cu o stare sufletească penibilă, copleşitoare şi numai mai târziu se deşteaptă o plăcere desinteresată, care se poate numi pe drept cuvânt estetică. După Kant, sublimul este trezit în afectivitatea noastră de fenomene de o mărime excepţională, cu tendinţa infinităţii, excluzând astfel forma conturată. De pildă, bolta cerească, cu nenumăratele ei scânteeri, ori un uragan pe mare, care ne oferă spectacole sublime. Tot aşa un alt fapt care ne deşteaptă emoţia sublimului, este spectacolul legilor morale venind dintr'o lume suprasensibilă, ce sparge marginea oricărui concept obişnuit. Rigiditatea neclintită a imperativelor etice, ca o sabie de arhanghel care deschide lupta înverşunată cu tendinţele egoiste, iată ce-l emoţiona până la sublim pe Kant. El singur a spus că două lucruri îi umple sufletul de admiraţie: bolta înstelată deasupra lui şi prezenţa legilor morale în el [2]). Vom trece asupra unor amănunte secundare, relativ la teoria sublimului, bunăoară împărţeala fenomenelor generatoare de sublim în două categorii: sublimul matematic (mathematisch-Erhabene), ce isvorăşte din infinitul extensiv, în deosebi sub formă de serie numerică niciodată terminată; sublimul dinamic (dynamisch-Erhabene) provocat de spectacolul forţelor uriaşe ale naturii, care pe deoparte ameninţă fiinţa noastră sensibilă, iar pe de altă parte trezeşte în noi conştiinţa superiorităţii noastre morale.

Stabilirea unui sublim matematic ar putea părea un lucru curios acelor spirite artistice, refractare matematicilor şi gata de a protesta la o asemenea clasificare. Cu toate acestea sunt unele împrejurări, când enorme acumulări de cifre colosale, ne dau acel vertigiu care înseamnă începutul emoţiei de sublim. In mitologia indiană bunăoară, ca să se dea o ideie sezisantă despre durata imensă a unei singure zile din viaţa zeilor, ni se spune că dacă ar exista un munte de oţel, înalt cât Himalaia şi dacă el ar fi uşor atins cu o pânză fină de mătase, din o sută în o sută de ani, ei bine, atunci când prin aceste atingeri repetate muntele se va toci şi se va reduce la dimensiunile unui sâmbure de fruct, vom avea trecută abea o pătrime dintr'o zi a vieţii zeilor.

---

2) „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" *(Kritik der praktischen Vernunft*, Beschluss).

Ne amintim cum Kant explică emoţia estetică provenită din frumos. Ea se naşte atunci când se produce o armonie perfectă între imaginaţia noastră plastică şi tiparele inteligenţii noastre. In mod normal în sufletul nostru nu există o potrivire perfectă între aceste două facultăţi. Procesul lor de adaptare reciprocă este adeseori anevoios. Insă când obiectele percepute de sensibilitatea noastră sau plăsmuite de fantezie după modelul sensibilităţii, pot fi cuprinse fără efort în formele apriorice ale inteligenţei noastre, atunci se deşteaptă în noi sentimentul estetic, al frumosului. Sublimul, spune Kant, tocmai fiindcă este provocat de fenomene cu dimensiuni infinite, nu numai că nu se adaptează facultăţii noastre de a cunoaşte, dar au chiar aerul că sparg ţesătura tiparelor noastre intelectuale. De aici sentimentul de strivire a fiinţei noastre care premerge sentimentului sublimului. Totuş sufletul omenesc îşi ia, revanşa. In afară de formele sensibilităţii şi de categorii, ştim că mai există o altă serie de forme apriorice, ideile regulative ale raţiunii. Ideile acestea care tind către totalizarea deplină, integrală, către necondiţionatul absolut, sunt tocmai generatoare de infinit. Dupăce un fenomen de o mărime colosală vine şi ne îngenunchiază, spărgând cuprinderea normală a inteligenţei noastre, atunci raţiunea noastră cu ideile ei infinite, vine şi reface ţesătura subiectivă prin care încadrăm şi supunem natura. Astfel se produce, după o înfrângere temporară, un triumf îmbătător, subt forma unui acord restabilit, prin care stăpânim infinitatea fenomenelor sensisibile, prin aceea mai dominantă, a ideilor noastre raţionale. In cazul frumosului, potrivirea elementului sensisibil se făcea cu categoriile inteligenţei noastre. Când suntem în faţa unor fenomene imense, fără formă definită, este nevoie de intervenţia raţiunei [3]).

Ideile raţiunei noastre reprezintă partea sufletului omenesc, cu care ne învecinăm mai deaproape cu lumea suprasensibilă. Ştim că pe dunga conştiinţei noastre se întretaie două lumi. Noi suntem locul de confluenţă unde se întâlneşte lumea suprasensibilă cu cea fenomenală.

După Kant, raţiunea este partea intelectului care ne apropie mai mult de lumea suprasensibilă. Iar

---

3) Kritik der Urteilskraft. Analytik das Erhabenen, p. 327, 330.

atunci când se produce armonia finală din emoția sublimului, avem un triumf al laturei noastre suprasensibile asupra celei sensibile. Aici, în concepția kantiană, e ceva care ne amintește de Blaise Pascal, când acesta vorbește de fragilitatea omului în fața cosmosului și totuș de superioritatea lui. Omul este plăpând ca o trestie și poate fi oricând turtit de forțele universului, însă el este o trestie care gândește, el are conștiința că este strivit și grație acestei puteri de cugetare, se ridică deasupra naturii, îi este superior. Ceva analog avem și la Kant. In procesul emoției provocate de sublim la început, fenomenele uriașe copleșesc omul, dar datorită ideilor rațiunei, în care le poate încadra, el se ridică și restabilește echilibrul final dintre infinitul din cosmos și infinitul ideilor sale. Plăcerea estetică a sublimului, provocată de armonia finală dintre cele două lumi, este așa dar pentru noi o victorie a naturii noastre superioare, asupra celei sensibile. Această încălecare a lumii sensibile, deaceea inteligibilă, poate merge până aco'o că ajungem uneori să uităm în beția estetică, interesele noastre cele mai vitale, — și mai ales atunci un spectacol grandios merită a-l declara sublim, când noi înșine fiind pereclitați, ca ființă sensibilă, uităm totuș o clipă de noi înșine, ca să contemplăm infinitatea naturii, armonizată cu infinitatea ideilor noastre raționale, afirmând prin aceasta perenitatea, sau cel puțin superioritatea ființei noastre spirituale. Când, de pildă, suntem între viață și moarte pe valurile mării și ajungem a uita de primejdia noastră personală ca să admirăm splendoarea spectacolului, evident că este momentul cel mai pur al sublimului, fiind realizat până la maxim triumful laturei noastre spirituale, asupra laturei inferioare, egoiste.

Deaceia, conchide Kant, în acest sentiment al sublimului avem un fel de presimțire că marele duel dintre legea morală și tendințele egoiste se va termina în favoarea celei d'intâiu.

Avem astfel viziunea puternică a faptului că lupta dintre imperativele etice, aceste trâmbițe transcendentale, împotriva obstacolelor sensibile se va sfârși prin isbânda finală a lumii suprasensibile, asupra celei terestre. Sublimul este o chezășie că ordinea morală se va introna definitiv!

O afirmație care poată părea paradoxală și de-aceia

reclamă oare care stăruinţă, este aceia făcută de Kant, că sentimentul sublimului, ar fi *mai* subiectiv de cât acel al frumosului, de şi din alt punct de vedere am văzut că sublimul ne duce mai aproape de suprasensibil, deci de absolut, de lucrul în sine.

Totuş Kant atrage atenţiunea că este mai absurd să afirmăm de un obiect al naturii că ar fi în sine sublim (adică să transferăm simţimântul nostru de sublim asupra lucrului însuş) decât să denumim frumoase obiectele naturii înseleⁱ[4]). Obiectele frumoase au o rânduială lăuntrică şi poţi zice că parcă au fost înadins făcute să determine în noi acea armonie a facultăţilor, percepută ca plăcere. S'ar putea deci la urma urmei instala în obiectele înseşi calităţi intrinsece care corespund întrucâtva plăcerii noastre estetice.

Dar lucrul nu se poate face de fel la sublim, unde calitatea primordială a cauzei exterioare este mărimea, iar despre o mărime în sine fiind absurd să se vorbească întrucât toate mărimile sunt numai în raport unele cu altele. De atribute fixe ale lucrurilor care provoacă emoţia de sublim nu poate fi nici pomenire, pe când la frumos se putea vorbi de-o armonie interioară a obiectelor insele. Iată pentru ce la emoţia sublimului accentul cade şi mai exclusiv pe factorul subiectiv, de cât la plăcerea estetică, unde chestiunea mărimei este indiferentă.

Acum o ultimă chestiune. Am arătat afinităţile pe care Kant le constată între emoţia sublimului şi dispoziţia etică, care îl determină să spue că acea emoţiune presupune neapărat, conştiinţa laturii noastre suprasensibile, care în fond e de natură morală[5]).

Poate afinitatea este şi mai mare cu emoţia religioasă, care se raportează la o mărime ce deasemeni nu încape în nici o formă precisă, sau care include şi dânsa, întocmai ca la sublim, un element afectiv de teamă al cărui ecou mai stărueşte şi 'n extazul adoraţiei finale, în sfârşit care e contemplativă, şi nu activă, — aşa cum este impe-

---

4) Op. citat. pp. 316, 317.

5) „Die Lust am Erhabenen der Natur.... setzt aber doch schon ein anderes Gefühl: nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus: welches so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat", op. citat, 366.

rativul etic, în căutarea mijloacelor tehnice cu care să realizeze comandamentele sale[6]).

Pentru a epuiza conţinutul esenţial al Esteticei kantiene — chiar cu neglijarea amănuntelor — trebueşte să ne mai oprim la câte-va consideraţiuni. Mai întâi trebuie să arătăm cum defineşte Kant arta, geniul, şi care sunt ideile sale asupra clasificării artelor. După Kant, arta este o creaţie intenţionată de lucruri frumoase. Tocmai aici se produce o mică dificultate. Dacă arta este o creaţie intenţionată, cum mai rămâne cu afirmaţia lui Kant că frumosul e fără scop şi fără intenţie, că opera de artă este desinteresată? Kant excelează în a rezolva totdeauna dificultăţile în mod elegant şi ingenios, dar totodată şi adânc. Opera de artă este întruparea isbutită a frumosului, atunci când nu lasă să i se vadă intenţia. Arta numai atunci e reuşită, când efortul autorului rămâne ascuns. Nici intenţia şi nici străduinţa artistului nu trebuie să fie vizibile. Orice operă de artă trebuie să pară spontană,

---

6) In această ordine de idei îmi îngădui a cita un pasaj din observările pe care le-am făcut în Congresul de filosofie din Praga (1934), la comunicarea profesorului Ch. Werner din Geneva. Observările acestea au căutat să sublinieze diferenţa dintre caracterul sentimental şi contemplativ al vieţii religioase, faţă de domeniul acţiunii practice, fie că este sau nu este iluminat de comandamente etice:

„Le rapport entre la religion et la métaphysique (de aceasta era vorba în acea discuţiune) n'est pas celui de deux disciplines différentes, mais celui qui existe entre une théorie et sa pratique, la religion pouvant être définie comme la pratique de la métaphysique. Mais il y a une différence essentielle entre la pratique des sciences et celle de la métaphysique: la pratique de la science conduit à la domination du monde, tandis que la religion conduit à la soumission et à l'humilité. Les vérités des sciences s'acheminent dans la pratique vers l'action; celle de la métaphysique vers le sentiment. Et la chose est très compréhensible car les sciences nous rendent maîtres des vérités qu'elles nous découvrent, tandis que la métaphysique nous dévoile ses vérités, sans nous en rendre maîtres. (*Actes de huitième Congrès international de Philosophie.* Un Vol. de 1100 pag. p. 465). Fireşte în acest pasagiu nu se vorbeşte de morală; ea face parte însă tot din domeniul acţiunii şi e călăuzită de noţiuni precise — ca ştiinţa — nu de sentimente fără concept clar, ca estetica sau religia. De altfel nu este vorba decât numai de distingeri relative. In cuprinsul vieţii unitare, circulaţia dela contemplaţie la acţiune, şi viceversa, nu este niciodată oprită riguros.

ca un produs natural. Artistul trebuie să pară că a creiat așa cum creiază însăși natura, cu aceiași spontaneitate[7]).

Operele de artă reușite în acest fel, nu-s realizate în deobște decât de genii. Ca să apreciem operele de artă ne trebuie gust, ca să le creiem e nevoie de geniu. Geniul este un dar născut, o putere de creație spontană, asemenea naturii. Geniul este un instrument prin care natura prescrie regule artei[8]). Geniile care creiază în mod natural, odată cu producerea operilor lor, dau și regule artei. Aceste reguli nu pot fi stabilite pe altă cale. Ele pot fi degajate de alții, luând ca model operele deja create, însă nu pot fi puse în practică. Pornind dela studiul regulilor în artă, nu vei ajunge niciodată la creația propriu zisă. Deaceia imitația în domeniul estetic este imposibilă. La fel și explicația.

Geniul nu se poate explica nici el însuși. Caracterul primordial al geniului fiind originalitatea și unicitatea, înseamnă că nu pot exista genii adevărate decât în câmpul artei. După Kant în știință și chiar în filosofie, nu pot să existe genii, întrucât aci se pot dobândi rezultate, cu ajutorul predecesorilor, fie urmându-le sugestia, fie folosindu-le metoda. „O metodă bună, a spus Condillac, este ca un telescop care te face să vezi, ceiace nu se poate zări cu ochii liberi". O metodă poate trece deci din mână în mână, întocmai ca un aparat. Inaintașii aci te ajută, pe când în domeniul creației artistice, un geniu nu îți înlesnește, ci mai degrabă îți încurcă posibilitățile tale proprii. Totuș i s'a reproșat lui Kant de-a fi trecut cu vederea, că în ce privește partea cu adevărat creatoare, știința și filosofia au tot atâta trebuință de geniu ca și arta, — după cum geniile științifice sau filosofice sunt caracterizate prin aceiași unicitate ca și acele artistice. Și de sigur nu va fi prea mânioasă umbra filosofului din Königsberg, de faptul că n'a fost comentator al teoriei sale, care să nu se gândească numai decât, că această

7) „La orice produs de artă frumoasă trebue să fim conștienți că e vorba de artă, nu de natură; totuș finalitatea formei trebue să fie întru atât de liberă de presiunea oricărei reguli arbitrare, încât să ne facă impresia ca și cum ar fi opera naturii". (Kritik der Urteilskraft, p. 381).

8) „*Genie* ist die angeborene Gemütsanlage, *durch welche* die natur der Kunst die Regel gibt", (op. citat. 382).

teorie a fost categoric desminţită, în primul loc de existenţa lui Kant însuş, căruia i se poate acorda fără controversă epitetul de genial.

Cât priveşte teoria că geniul nu se supune la reguli, ci le creiază necalculat, ca o forţă a naturii, ea pare a fi — osebit de fondul ei de adevăr — produsul istoric al unor îndelungi sforţări de emancipare a creaţiei, de subt tutela regulelor pedante, care aveau putere de datină intangibilă.

La această tiranie înăbuşitoare contribuise de sigur în mare măsură, confuzia de mai multe ori seculară dintre artişti şi meseriaşi. „Chiar în veacul al IV-lea, scrie d-l T. Vianu în valorosul său tratat de estetică, Platon numără pe artişti printre meseriaşi şi îi cuprinde în acelaşi sentiment de despreţ consacrat în genere tuturor lucrătorilor manuali... Cât de persistentă a fost această preţuire a artiştilor, ne convingem cetind în „Istoria Naturală" a lui Plinius... că un proconsul practicând pictura ar fi devenit obiectul batjocurii generale". Lucrurile par a se îndrepta spre finele erii antice... „dar toate aceste câştiguri se pierd în evul mediu, când artistul reintegrează condiţia meseriaşilor, de sigur fără să provoace aceiaşi reacţie despreţuitoare a antichităţii. In veacul al XII-lea, pictorii încep să fie grupaţi în bresle... Bresle artistice se găsesc în toate cetăţile italiene şi mai târziu... Odată cu sfârşitul Renaşterii disociarea funcţiunii artistice de practica profesională a meseriilor este un proces ajuns aproape de ţinta lui... Dar resimţirea artei, ca ceva deosebit de meserii, creşte în acest timp şi prin accentul tot mai puternic pus pe momentul originalităţii în creaţie. Meseriile folosesc în adevăr procedee obşteşti şi ajung la rezultate repetabile. Arta pune în mişcare procedee singulare şi artistul este autorul unei lucrări unice. Toate aceste noui câştiguri în conştiinţa de sine a artei, spre deosebire de munca profesională, sunt definitiv cucerite şi îşi găsesc cristalizarea lor, la sfârşitul veacului al XVIII-lea, în Estetica lui Kant" [9]).

O splendidă descriere pitorească a luptelor conştiinţei noi, în contra tiraniei regulelor vechi, care nu voiau să cedeze în faţa isbucnirilor de creaţie inovatoare, avem

---

9) T. Vianu. Estetica. Vol. I, pp. 218, 219, 220.

în celebra comedie muzicală a lui Richard Wagner, „Meister Singer von Nürnberg", în care intuiţia lui Hans Sachs, începe a desluşi prin ceaţa prejudecăţilor, de care e şi dânsul în parte stăpânit, dreptul creaţiei geniale de-a se emancipa din încarcerarea unor regule vetuste, bune pentru perfectarea meseriilor, nu însă pentru opera de artă. De altfel Wagner, de după paravanul unei epoci îndepărtate, îşi atacă aicea pe proprii săi contimporani, care opuneau acelaş veto, tendinţelor lui reformatoare,— întrucât în toate epocile, generaţiile mai nouă au a lupta cu pretenţiile de dogmă ale teoriilor înaintaşilor. Fireşte nu lipsesc exagerări nici din partea inovatorilor — mai ales când n'au talent efectiv — vrând în furia lor distrugătoare câteodată să dărâme nu numai regulele statornicite de miopia oamenilor, dar şi pe acelea care decurg etern din firea lucrurilor.

Teoria geniului după Kant este, practic vorbind, o sabie cu două tăişuri. Atâta că marele filosof se gândea mai puţin la felul în care ar putea fi răstălmăcită de unii concepţia sa, cât să aşeze încă o piatră durabilă la podul dintre „libertate" şi „natură", dintre suprasensibil şi lumea sensibilă. Şi-o asemenea piatră i-a părut existenţa geniului, pildă vie a suprasensibilului, care prescrie legi, în dinamismul creaţiei, naturii fenomenale.

Câte-va cuvinte numai despre clasificarea artelor după Kant, clasificare ce n'a trăit mai mult decât autorul ei şi nu s'a bucurat de-o preţuire deosebită nici chiar la discipolii direcţi ai marelui filosof. Dealtfel nici ideia lui Kant după care frumosul din natură, depăşeşte în valoare frumosul din artă, n'a avut aderenţi prea numeroşi. Pentru Kant la „frumuseţea în natură, se poate vorbi de un *lucru frumos,* pe când frumuseţea artei este o *reprezentare frumoasă* a unui lucru"[10]). Frumosul în artă este oare cum indirect, ocolit, nu mai înseamnă o finalitate fără scop, fiind vorba de-o potrivire între un lucru şi reprezentarea lui. Din această cauză pe când natura nu ne poate deştepta plăceri estetice de cât numai cu lucruri frumoase, arta ne poate deştepta o asemenea plăcere şi cu reprezentarea adequată a tuturor urâţeniilor[11]).

---

10) Kr. d. Urteilskraft, p. 386.
11) Kr. d. Urteilskraft, p. 387.

Pentru a găsi un criteriu temeinic de clasificare, Kant potrivit unui vechiu obiceiu, caută a stabili o corelație între diviziunea artelor și o altă diviziune, a vreunui fenomen psihologic fundamental.

Il găsește pe acesta în expresia externă a sentimentelor, care se face prin cuvânt, gest și ton. Corespunzător acestei expresii tripartite vom avea trei grupe de arte: Poezia și elocvența; artele plastice; muzica[12]).

Nici ierarhia acestor grupe nu s'a impus mai departe, așa precum a schițat-o Kant, atât prin faptul că aicea intervin și preferințe individuale, cât mai ales pentrucă o artă, oarecum depreciată de dânsul, muzica, în scurtă vreme avea să se bucure de un prestigiu metafizic deosebit. Grație mai ales lui Schopenhauer, de care se va lega teoretic și creația wagneriană, muzica devine arta cea mai profundă, exprimând în fluiditatea ei expresivă, adâncurile inefabile ale existenții, așa cum ele se frământă dincolo de întruparea lor aparentă în forme materiale. La Schopenhauer, lucrul în sine a cărui expresie adequată ar fi muzica, era prezentat în ipostasa unei voințe agitate, confuze și destinată suferinții. Kant însă concepe suprasensibilul dirijat de norme morale rigide, de idei luminoase și raționale. Pentru exprimarea acestora, lipsa de precizie a sunetelor muzicale, mult departe de varietatea cuvintelor și-a sensului lor definit, nu apărea de sigur ca mijlocul cel mai propriu, — de și pentru stârnirea unei emotivități fără idei și fără bogăție morală, și Kant îi recunoaște muzicii calități netăgăduite[13]).

Nu putem să nu amintim că în anii din urmă, în timp ce poezia ar vrea parcă să renunțe la privilegiul cuvintelor inteligibile și-a multiplei lor puteri de evocare, pentru a face muzică de silabe, fără preocupare de sens, — în schimb muzica pare însuflețită de-o năzuință contrară, aspirând să exprime cu vagul sunetelor sale, nu numai nuanțele tuturor sentimentelor, dar chiar idei și imagini determinate. Fiecare artă ar vrea parcă să fie altceva de cât structura ei îi impune cu necesitate, — o revoluție care ar semăna cu aceia în care simțurile noastre răsculate

---

12) Kr. d. Urteilskraft, pp. 396–400.
13) Kr. d. Urteilskraft, p. 404.

ar pretinde schimbarea funcţiunei: urechile să vadă, ochii să audă, degetele să miroase, şi aşa mai departe.

Dar în orice caz efortul muzicei de-a ne reda peste puterile ei, evenimente şi tablouri, cu ajutorul unor artificii sugestive, de şi mai mult amăgitoare, e totuş neasemănat mai nobil de cât fapta poeziei, care îşi înstreinează forţele ei naturale şi renunţă la comoara sensului cuvintelor, pentru a cădea într'o gângureală de sonorităţi absurde şi neinteligibile.

Trecem acum la a doua parte a operii analizate, aceasta de-o excepţională şi covârşitoare importanţă: Critica finalităţii obiective, a perspectivei teleologice a naturii.

Ne amintim că după Kant, frumosul era o finalitate fără scop. Lucrurile frumoase, capabile să ne trezească plăcere estetică, sunt obiecte armonios aranjate, dar fără ca această armonie să urmărească ceva practic, să indice un scop exterior. In orice caz asemenea intenţie nu se întrevede. In domeniul estetic se putea vorbi de o finalitate, însă subiectivă, în raport cu o plăcere a noastră. Insă acum Kant ne vorbeşte şi de o altă finalitate, ce are un scop aevea. In Critica raţiunei pure, Kant nu trece finalitatea printre categoriile spiritului nostru. Totuş noi oamenii, atunci când privim în ansamblu unele serii de fenomene, le atribuim adesea un scop, ca să ne devie mai inteligibile. Chiar universul întreg ni se înfăţişează, cel puţin sporadic, ca şi cum ar tinde către un scop. Din această pricină, mai târziu kantianul Ch. Renouvier vorbeşte de un cadru riguros teleologic, face din finalitate tot o categorie a minţii noastre, la fel de necesară ca şi cauzalitatea [14]). După Kant finalitatea nu este un tipar

14) Cu toată admiraţia sa pentru Kant pe care îl denumeşte „le dernier des purs philosophes, le premier des critiques" Renouvier îi judecă destul de aspru sistemul de categorii. Constată lipsa esenţială a unei categorii a „relaţiei" şi alta a „personalităţii", care ar trebui să închidă şi să deschidă seria categoriilor. De asemeni îl învinueşte pentru omisiunea „finalităţii", mai ales că avea s'o prevadă, cu toate onorurile, în „Kritik der Urteilskraft". „Legea finalităţii nu este, afirmă Renouvier, mai puţin esenţială structurii spiritului omenesc decât acea a cauzalităţii, şi Kant nu tăgădueşte de loc aceasta, însă aruncă scopurile în afară de raţiunea teoretică, ca urmare a acelei diviziuni arbitrare a facultăţilor cunoaşterii, care

aplicat cu necesitate, în mod aprioric, lucrurilor. Finalitatea, cum observă dânsul, nu este o ideie constitutivă a naturii, cu ajutorul căreia să organizăm lumea experienţei. Ideia că fenomenele care se produc sunt mijloace în vederea realizării unui scop este un simplu *mod de a vedea*, al nostru. Pentru a înlănţui riguros fenomenele nu ni se impune decât principiul cauzalităţii. Cu toate acestea şi finalitatea are o însemnătate. Ea este un cadru cu care noi perfecţionăm sau avem impresia că perfecţionăm cunoştinţa noastră despre natură. Finalitatea este un mod de a privi fenomenele în mod general. Graţie ei noi putem spune că seriile de fenomene sunt astfel alcătuite, *ca şi cum* ar fi menite să îndeplinească un scop. Seriile mari de fenomene se desfăşoară, ca şi cum ele converg către un scop. Ba putem concepe în mod finalist cosmosul întreg, închipuindu-ni-l că se îndreaptă spre un ţel, cu totalitatea fenomenelor sale. Insă ideia de finalitate nu se poate aplica decât fenomenelor în ansamblu, este o modalitate care priveşte numai lucrurile luate în întreg. Ar fi o eroare să o aplicăm fenomenelor individuale, căci acestea nu se pot interpreta finalist. Singura explicare ştiinţifică, spune Kant, este cea cauzală, dar parcă atunci când e vorba de ansambluri, punctul de vedere finalist răspândeşte un supliment de lumină şi ne procură o mai mare inteligibilitate.

Prin aceasta Kant rupe formal cu finalismul naiv al secolului al XVIII-lea, caracterizat printr'un fel de atitudine comodă, o renunţare la străduinţa obositoare de a i se găsi adevărata cauză.. Unui fenomen i se atribuia un

---

adesea a indus în eroare pe filosofi. Ca şi cum omul care introduce consideraţia finalităţii în toate actele sale şi o aplică dirijându-şi toate judecăţile lui, n'ar constitui o perfectă unitate cu omul care contemplă o cauză sau o calitate!" (Traité de Logique Générale, I, p. 140).

Este adevărat că diviziunea facultăţilor e poate exagerată la Kant; dar în cazul finalităţii nu este vorba numai de o diviziune a etajelor cunoaşterii, chestie de psihologie, — ci de o diferenţă de natură între principiul cauzalităţii — care e universal şi necesar — şi acel al finalităţii, care nu se impune în acelaş fel. Kant a sezisat admirabil, nota diferenţială a finalităţii şi n'a putut să-i acorde în economia concepţiei noastre despre lume un rol mai întins, decât acela pe care îl are de fapt, şi pe care l'a desluşit agerimea criticii sale precaute şi incisive.

scop, şi explicarea lui era socotită gata. De pildă Bernardin de Saint-Pierre spunea pe un ton serios că pepenele este format din felii, precis desenate, fiindcă Dumnezeu a avut grijă ca să poată fi împărţit cu uşurinţă, în familie. Secolul era abundent de atari explicaţii puerile care au determinat ironia lui Voltaire, asupra originei nasului, spunând că ar fi dobândit forma aceasta ca să poată sprijini ochelarii. Kant nu admite deci utilizarea principiului de finalitate, pentru interpretarea fenomenelor individuale, finalitatea nefiind o categorie. Ea este o privire de ansamblu a spiritului nostru, o perspectivă generală, o ideie regulativă. Spiritul nostru simte nevoia de a complecta explicarea cauzală, printr'una finalistă. Insă explicarea finalistă nu trebuie să înlocuiască pe cea cauzală. Progresul ştiinţei nu se poate realiza decât din aplicarea strictă a determinismului universal.

Să vedem cum ajunge Kant să vorbească de finalitatea obiectivă, care se situează între „frumos" şi „adevăr", despre o finalitate înrudită cu acea care deşteaptă plăcerea estetică, dar care se poate atribui obiectului, independent de efectul lui asupra noastră. E vorba de o finalitate externă faţă de care sentimentul nostru de plăcere e numai un slab acompaniament, de-o finalitate care ne apropie mai tare de domeniul cunoaşterii obiective, ne aduce oarecum în preajma lui, — ceiace explică întrucâtva atitudinea acelor filosofi, care au materializat finalitatea făcând din ea o categorie sau o lege a naturii. Kant adoptând perspectiva finalistă care e la el mai puţin decât o cunoştinţă dar mai mult decât un sentiment sau o credinţă, înaintează spre tărâmul cunoaşterii. Cu aceasta se înmulţesc etapele dintre morală şi ştiinţă, dintre suprasensibil şi natura concretă.

Inşiruirea fenomenelor nu numai în raport de cauză şi efect, dar şi în acela de mijloace şi scop, exprimă în concepţia kantiană, o tendinţă a spiritului nostru, fără a prezenta însă în ambele cazuri o egală stringenţă. Pentru a nu stânjeni aplicarea principiului de cauzalitate, Kant ar vrea să împingă regiunea scopurilor cât mai departe cu putinţă. Lanţul cauzalităţii nu trebueşte întrerupt cu explicări teleologice, ci numai complectat cu o perspectivă finalistă mărginindu-ne a socoti seriile succesive de fenomene, apărute în virtutea unui strict determinism, ca

fiind puse în slujba unui scop final. Deci nu o înlocuire a cauzalităţii, ci o subordonare a ei[15]).

Cu prudenţa sa obişnuită, Kant înfăţişează finalitatea ca o idee a spiritului nostru, care ajută nevoia de totalizare, de încheere luminoasă a cunoştinţii noastre de ansamblu. Totuş satisfacţia ar fi fost prea slabă, dacă şi finalitatea ar fi o iluzie transcendentală, căreia nu i-ar corespunde *nimic*. Cel puţin ideia de cauză necondiţionată era o iluzie — cum am văzut la capitolul antinomiilor — dar o iluzie utilă, care promova cercetarea, ştiinţifică. In schimb ideia de finalitate aduce nu arare ori cercetării ştiinţifice adevărate încurcături!

De şi în circumspecţia sa, Kant nu spune niciodată că lumea are un scop, ci numai că ea se comportă *ca şi cum* ar avea, totuş filosoful e în căutarea unor consideraţii care să poată da finalităţii, nu numai o valoare în raport cu noi, ci şi o valoare în sine.

Absolutul era cârmuit de legi morale, care au ca ideal: binele. Aşa dar aci finalitatea nu era o formă subiectivă, ci aparţinea existenţii însăş. Chestiunea este dacă această finalitate, pe care am constatat-o în cuprinsul legii morale, — deci în absolut — nu s'ar putea extinde şi asupra lumii sensibile, aparent opusă celeilalte, — ceiace ar sluji evident ideii de unificare, care rămâne stingherită de prezenţa a două lumi, separate printr'un abis. Oare finalitatea aceasta, care nu e o categorie aprioricä, capabilă de a creia o certitudine ştiinţifică, dar în acelaş timp menită a trece cu totul în lotul subiectului cunoscător, — nu este ea mai mult decât o ideie care ne convine şi nu oglindeşte ceva din firea lucrurilor insele?

Kant înclină puternic spre această opinie, pe care dacă o exprimă totuş ipotetic, e din pricină că afirmaţii certe nu face de cât în cadrul categoriilor şi a formelor sensibilităţii. Teoria sa asupra finalităţii obiective este tip de metafizică ipotetică, aşa cum s'a conceput şi s'a practicat mai târziu, dar aşa cum el nu voise făţiş s'o

---

15) „Acolo unde vom gândi scopuri ca temeiu al posibilităţii anumitor lucruri, acolo trebue să presupunem şi mijloace, a căror lege nu are nevoie pentru sine de nici un scop, lucrează mecanic, şi totuş poate fi o cauză subordonată unor efecte finaliste". (Kr. d. Urteilskraft, p. 493).

admită, ca unul ce socotea metafizica, drept știința formelor apriorice, și a tot ce se poate stabili apriori în domeniul cunoașterii sensibile sau suprasensibile.

Temeiurile obiective ale finalității, invocate de Kant, s'ar putea reduce la două, esențiale.

Un temeiu, eminamente metafizic, iar altul un fapt de experiență pozitivă, referitor nu la forma cunoașterii, ci la conținutul ei.

Primul temeiu, pornește dela îmbrățișarea largă a câmpului existenții, am putea zice că pleacă de la Dumnezeu, care, problematic în Critica rațiunii pure, era restabilit, ca postulat, în Critica rațiunii practice.

Este netăgăduit că spiritul divin spre deosebire de acel al nostru, cuprinde și vede apariția necesară a tuturor fenomenelor, ceiace noi nu vedem de cât într'o măsură redusă, complect în domeniul formelor, dar incomplect în acel al obiectelor materiale.

Rezultă din însăși natura facultății noastre de a cunoaște că nu putem avea o cunoștință pur rațională. Ceiace isbutim să cunoaștem în mod sigur și necesar, sunt formele noastre proprii. Nu putem însă cunoaște în mod aprioric și obligator nimic despre conținutul concret al lucrurilor. Despre materia obiectelor n'avem decât o cunoștință empirică, de fapt. Pentru noi conținutul material al fenomenelor este un datum irațional, n'avem nici cea mai mică indicație despre necesitatea lui. Totuș acest conținut opac, de bine de rău se ajustează cadrelor noastre apriorice. Prin această inserare, științele de experiență pot căpăta și ele o raționalizare parțială. Dar niciodată nu vom putea ști dece există ceva. Faptul existenței este un datum primordial, pe care îl înregistrăm și atâta tot. Ținând însă mai ales socoteală că materia cunoștințelor se supune la o raționalizare parțială, prin aplicarea formelor inteligenții noastre, de care nu par a fi cu totul streine, este plausibil să credem că această existență de fapt, trebuie să aibă o rațiune necesară care însă ne scapă nouă. Și atunci Kant se raportează la spiritul divin, căruia îi atribue intuiția necesității lumii concrete, și pentru care însuși conținutul material va fi ceva transparent și necesar, nu numai simplu fapt contingent. Kant era de părere că nu poate exista o cunoștință necesară de cât în măsura în care o creăm noi înșine. Prin urmare acea inteligență

supremă care ar cunoaşte integral tainele lumii concrete, devenită diafană în totalitatea aspectelor sale, — înseamnă că este creatoarea ei. Dumnezeu a creiat astfel lumea în realitatea ei integrală. Insă spiritul divin nu a putut să creieze lumea în mod orb, ci a urmărit un scop, a avut un plan determinat.

Ajuns pe această cale dialectică să stabilească existenţa unui scop, şi deci valoarea efectivă a finalităţii, mai rămânea să se definească scopul. Care ar putea să fie? Finalitatea lumii noastre nu poate fi altfel determinată de cât din suprema lege a lumei suprasensibile, legea morală. Realizarea aevea a legilor morale, ar fi deci scopul urmărit de univers. Dialectica aceasta era însă prea aeriană, pentru ca să nu caute Kant, cel puţin un picior de pod care să stea pe teren solid. El crede că l'a găsit într'un fapt biologic fundamental, în care finalitatea este elocventă: existenţa însăşi a organismelor şi a vieţii.

Toate organismele par să aibă o finalitate interioară. In opoziţie cu natura anorganică, la organisme nu întregul se explică din părţi, ci invers. Singura raţiune de a fi a organelor este funcţionarea în vederea totului. Explicarea mecanicistă consta tocmai în reducerea întregului la elementele lui componente. In explicarea finalistă, ideia întregului determină funcţionarea părţilor. Concepţia finalistă preconizată de Kant în biologie, se extinde fireşte şi la studiul vieţii sufleteşti şi al vieţii sociale. Astăzi — şi mai constant de cât în biologie — psichologia şi sociologia au adoptat punctul de vedere finalist. Intregul explică conlucrarea fenomenelor parţiale. La organismele biologice fiecare element este şi cauză şi efect, şi mijloc şi scop. Dintr'un punct de vedere întregul este rezultatul părţilor iar din alt punct de vedere, organele izolate sunt produsul întregului[16]). Intr'o fiinţă organică toate elementele se află într'o reciprocitate de acţiune. Kant nu exclude progresul explicării mecanice în domeniul organismelor, ba chiar extinderea ei nelimitată, când se va ivi cândva un Newton al firului de iarbă, dar constată că pentru moment o explicare strict mecanicistă, a fenomenelor biologice e departe de-a se fi dat.

---

16) „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist" (K. d. U. K. p. 454),

Astăzi, după ce a trecut peste un secol, se poate menține neștirbită acea afirmație a lui Kant. Căci dacă toată evoluția unui organism se poate explica pornind dela un minuscul embrion, acesta însă se datorește unui alt organism, și așa mai departe. Deaceia lumea organică este un fapt originar care nu se inserează deplin în țesătura mecanică a cosmosului. Categoria cauzalității nu lămurește complecta fizionomie a universului. Teoriile mecanismului integral întâlnesc un eșec vădit în domeniul biologic. Acolo unde cauzalitatea e deficitară, finalismul o înlocuește cu succes, — bine înțeles nu e vorba de un finalism precipitat și neștiințific, ci acel care se fixează în rămășița inaccesibilă explicării pur mecanice.

Finalitatea nu-i o ideie deplin științifică, dar nu-i nici o simplă credință. Origina seriilor de fenomene organice este hotărât înafară de resursele explicării mecaniciste naturale[17]).

Existența organismelor presupune un factor care se află dincolo de fațada sensibilă, mecanicistă a lumei. Și gândul lui Kant se duce iarăși la o colaborare a *suprasensibilului,* care ar garanta și putința conlucrării finalității cu mecanicismul cauzal[18]). Și fiindcă scopul universului este realizarea legilor morale, ființele vii au fost zămislite de spiritul divin ca să-i fie instrumente pentru întronarea ordinei morale. Omul fiind cea mai superioară din ființele organice, spețele animale având un rol de simple trepte în apariția omului — (avem aici o vagă întrezărire de către Kant a ideii evoluționiste care va cuceri gândirea contemporană)[19]) — rezultă că omul este adevăratul instrument indicat de divinitate pentru realizarea scopului suprem. Prin om ordinea morală este pe cale de a se realiza în univers. Omul deși încă înglodat în crusta strâmtă a lumei sensibile, simte însă în el ca un destin, imperativul categoric al ordinei morale, semn că a fost creiat de *Dumnezeu,* special să întrupeze în lumea

---

17) „Rămâne stabilit, că posibilitatea ființelor organice în natură..... simplul ei mecanism nu este suficient s'o explice" (Kritik d. Urteilskraft, p. 493).

18) Acelaș op. p. 492.

19) Kritik d. Urteilskraft, 498.

materială idealurile regnului spiritual, să realizeze supremul scop al divinităţii[20]).

In acest fel speră Kant să coordoneze domeniul celor trei critici. Ideia de bine, idealul etic, este esenţa cea mai adâncă a existenţei. Legătura între lumea suprasensibilă şi cea sensibilă, o face ideia de finalitate, universul material apărând ca un simplu instrument, pentru realizarea idealului etic. Graţie mai ales finalităţii organice, concretă şi simbolică totodată, avem o indicaţie şi mai elocventă că lumea merge către un ţel şi anume spre înfăptuirea legii morale. Astfel se conturează podul dintre domeniul suprasensibil al libertăţii şi acel al mecanicismului lumei sensibile.

Să fie totuş perspectiva finalistă a cosmosului, ceva care există aevea, întocmai aşa cum ne apare nouă? Poate fi aicea vorba de o suprapunere între ideia noastră regulativă şi realitatea însăş? Să nu avem de-aface mai degrabă cu un proces de antropomorfizare, asemănător cu personificările mitologiei?

Credem că această perspectivă teleologică chiar dacă se referă la structura realităţii absolute, are însă, aşa cum ne apare nouă, o formă omenească, să-i zicem fenomenală. Mai întâiu în succesiunea lanţului de mijloace, care duc, dintr'unul în altul, spre scopul ultim, perspectiva finalistă, întocmai ca şi cea cauzală, presupune *timpul*. Ori, timpul după Kant nu aparţine lucrului în sine, ci este o formă a existenţii, numai în raport cu noi.

De altfel din cauza acestui cadru al timpului, înşirurea finalistă, are ceva enigmatic şi absurd. La cauzalitate cel puţin un fenomen era produs de un altul *anterior;* la finalitate un fenomen prezent nu e produs de unul d'inainte, ci de altul viitor, aşa dar de unul care încă nu există. Mister şi miracol de opotrivă.

Lucrurile se schimbă dacă suprimăm timpul. In acest caz un fenomen *A,* poate depinde tot aşa de bine de realitatea *B,* care în cadrul lumii fenomenale apărea înaintea lui, cât şi de realitatea *C,* care în succesiunea timpului apărea după. Diferenţei dintre *ante* şi *post* îi corăspund de sigur diferenţe de poziţie şi în lumea absolutului, dar fireşte într'o altă formă, care aplanează poate dificultăţile

---

20) Kritik d. Urteilskraft, 514—516.

ce apar în ipostasa succesiunii, mai ales când e vorba de acțiunea viitorului asupra prezentului. Pentru Dumnezeu, frazele timpului nu există, iar în gândirea lui suverană, structura și țelul universului sunt date simultan, condiționându-se egal de lesne, și cea d'intâiu prin cel de al doilea, și invers. In cadrul timpului, finalitatea este o formă subiectivă, de și poate să conție referințe la o situație a lucrului în sine. Din punctul acesta de vedere perspectiva teleologică suferă și ea soarta schematismului categoriilor, — fără a fi bine înțeles o categorie în felul celorlalte.

De altfel toată formularea noastră cu lumea sensibilă care realizează idealul moral, este aproximativă și mai mult alegorică. „Scopul existenții Naturii, spune Kant, trebue căutat dincolo de natură" [21]). Tot așa el nu poate fi realizat integral în natură, oprindu-i acesteia cursul pentru totdeauna. O îmbinare perfectă a unei lumi în timp, cu alta în afară de timp nu se poate realiza cu nici unul din mijloacele noastre intelectuale, inclusiv cu principiul de finalitate, în forma în care ni se înfățișează nouă, și care nu e lipsită de caracter subiectiv.

Conștiința acestor elemente subiective, precum și faptul că principiul finalității n'a găsit loc în eșafodagiul cunoștinței teoretice, îl vor fi făcut pe Kant să persiste până la urmă în atitudinea de-a refuza finalității un caracter de cunoștință deplină, semnalându-i mereu atașele cu domeniul estetic și cu domeniul moral, ale căror forme apriorice, chiar atunci când sunt necesare, posedă o valoare *cognitivă* de un caracter mai îndoelnic și mai redus.

Dar oricum, acest principiu al finalității, pus de Kant într'o viguroasă evidență, sporește într'o măsură apreciabilă unitatea sistemului său de gândire, — osebit de faptul că îmbogățește cu noi aspecte cugetarea sa multilaterală, care lasă moștenire posterității un tezaur complect de idei filosofice, evaluat scrupulos, bucată cu bucată, în ansamblul variat al componentelor sale.

---

21) Kritik d. Urteilskraft, p. 456.

## XIV.

# Incheere

Ajungând la capătul expunerii plănuite, am rămas cu sentimentul de-a fi spus prea puțin, în orice caz de-a nu fi înfățișat imaginea operii lui Kant, cu toată bogăția cu care o port în mine. Sunt atâtea idei de amănunt, pline de sugestie și de pătrundere, atâtea observații fine și prețioase, risipite din belșug în cuprinsul variat al operii sale multilaterale, care nu și-au putut găsi locul în această expunere, ce rămâne redusă, cu toată extinderea care pe alocuri i s'a dat.

Obligat de-a mă ține de axa centrală a operii lui Kant, de acel fir de idei care reprezintă aportul său principal și aspectul lui caracteristic în evoluția gândirii omenești, a trebuit să las la o parte o seamă de lucruri, care ar fi complicat cu siguranță expunerea, poate chiar înecând întru câtva liniile esențiale ale doctrinei. Sunt scrieri periferice de care nu m'am ocupat de loc, cu toată valoarea conținutului lor, ca Antropologia sau Pedagogia[1]). Dar și în grădina acelora pe care le-am străbătut, au rămas necutreerate unele boschete laterale, nevoit de-a purta cetitorul pe cărările lor din centru și pe arterele marilor perspective.

Poate că regretul simplificării forțate să fie compensat nu numai printr'un spor de limpezime în orientare,

---

1) Asupra acesteia din urmă avem în românește lucrarea competentă și bine scrisă a profesorului C. Narly.

ci şi printr'un alt avantaj: acela de-a fi eliminat multe contraziceri care se ivesc în decursul operii kantiane, dacă nu faci un triaj indispensabil, şi nu separi esenţialul de secundar.

Un englez care şi-a consacrat viaţa studiului lui Kant, Kemp Smith, a ajuns la următoarea concluzie întristătoare.

„Critica lui Kant nu numai că e lipsită de claritate, defect comun lucrărilor de metafizică, în deosebi germană. Kant se contrazice aproape în fiece capitol; nu există termen technic de care să nu se servească în mai multe înţelesuri, diferite şi ireconciliabile. Ca scriitor este cel mai puţin exact dintre marii gânditori" [2]).

Această concluzie este mult exagerată. Kant n'ar fi putut exercita imensa lui înrâurire, dacă în adevăr opera lui ar fi un painjiniş de contraziceri şi de confuziuni.

Contraziceri fireşte se găsesc. Dar cine ştie să desprindă ceiace rămâne accesoriu, de liniile esenţiale ale concepţiei, acela îşi va întocmi o imagine destul de coherentă a doctrinei lui Kant. Bogăţia cunoştinţelor acestui gânditor uriaş, varietatea punctelor de vedere din care spiritul său se aşeza, în sfârşit onestitatea spiritului său, care nu închide ochii să nu vadă, l'au determinat să facă pe alocuri afirmaţii, ce nu se armonizează bine cu directivele ferme ale cugetării sale. Totul este să distingi, între convingeri centrale şi afirmaţii lăturalnice, între accesoriu şi principal, — şi atunci toate aceste disonanţe îşi pierd însemnătatea, ce părea să o aibă în primul moment.

Sunt idei răzleţe în opera lui Kant care nu se integrează tocmai-tocmai în unitatea filosofiei sale, şi care mărturisesc numai de cinstea sa intelectuală, de grija de-aşi consemna exact reflecţiunile, chiar dacă deocamdată nu se leagă prea bine între ele. Este totuş o greşală să condamni din cauza lor o operă superioară, care se poate uşor retuşa, după cum este altă eroare când ţii prea mult seama în interpretarea de ansamblu, de atari afirmaţii laterale. Bunăoară atunci când Victor Basch, — răzimat pe unele fraze izolate — afirmă că după convingerea sa, Kant a admis „că lucrul în sine corespunde funcţiunilor

2) Citat de Salomon Reinach, în „Lettres sur l'histoire de la philosophie, III. p. 26.

spontane ale categoriilor" şi este „deja ordonat după legi analoage categoriilor noastre" [3]), criticul francez exagerează, trecând cu vederea caracterul „omenesc" al categoriilor, care reese din toată opera lui Kant, precum şi faptul că dacă se poate vorbi de legi ale absolutului, acestea sunt legile morale, — heterogene acelora care isvorăsc din categoriile noastre. Cel puţin aceasta e interpretarea care se încheagă pe artera centrală a doctrinei lui Kant.

Juxtapunerea unor idei nu îndestul de armonizate este vestigiul unui eclecticism, care nu s'a topit peste tot într'o sinteză perfectă. Filosofia lui Kant care unifică atâtea concepţii diverse, subsumându-le unui punct de vedere inedit, a scăpat pe ici pe colo, într'o simplă alăturare, idei heterogene şi opuse, fără să le fi subordonat unui concept superior.

Ceiace face însă îndeobşte forţa filosofiei lui Kant, este tocmai că a depăşit eclecticismul — pe care bunul simţ al multora îl preferă în orice caz unor teorii extremiste şi unilaterale — ajungând la o sinteză creatoare, în care concepţiile îmbinate dau o rezultantă nouă şi cu-o înfăţişare proprie.

Kant este un exemplu excepţional de structură spirituală, la care aplecarea puternică spre o linie *mediană* este întovărăşită de originalitate şi strălucire, iar bunul simţ echilibrat se asociază cu o putere de invenţie uimitoare.

Mai frequent strălucirea se refugiază la extreme, pe când linia de mijloc rămâne apanajul minţilor solide, însă fără elan creator. Şi desigur de cât o mediocritate cu idei de centru, se poate prefera de către mulţi strălucirea talentului, chiar dacă o ia într'o parte, cheltuindu-se în fosforescenţe paradoxale.

Dar în imprejurarea când nu e vorba de nici o parte de talent, sau când el există în ambele cazuri — atunci e de-o mie de ori de preferat acel ce stă pe o poziţie mediană, care este de regulă aceia a bunului simţ şi prezintă cele mai mari şanse de-a întâlni adevărul.

Bunul simţ s'a ferit întotdeauna de poziţiile extremiste, însă cade adeseori victimă unui eclectism ieftin şi nesatisfăcător. Acolo unde atâţia eclectici au menţinut o poziţie, dar fără să o poată nici consolida, nici fertiliza,

---

3) Essais critique sur l'Esthétique de Kant. pag. 532, 544.

geniul lui Immanuel Kant, a dat poziţiei mediane o strălucire excepţională, ridicând-o pe înălţimi ameţitoare de unde înfruntă şi domină.

De sigur Kant n'a atribuit concepţiei sale un caracter de cunoaştere nelimitată, ci d'impotrivă a tras veleităţilor noastre cognitive graniţe precise.

Aceasta constitue o altă forţă a doctrinii lui Kant că a stabilit cu o aproximaţie aproape neverosimilă marginea posibilităţilor spiritului nostru. Mai înainte raţionaliştii îi acordaseră prea mult, iar empiriştii cu mult prea puţin. Kant a fixat raza valabilă a explorărilor noastre cu o precizie atât de uimitoare, încât revizuirile ulterioare n'au putut aduce cine ştie ce schimbări. Chiar dacă s'a păşit uneori mai departe, s'a mers aventuros şi ipotetic, iar omul avid de siguranţă, a preferat să se întoarcă iarăşi la hotarul lui Kant. Demonul cauzei prime a determinat ce e dreptul unele explorări riscate dincolo de linia kantiană, cari însă, ca un balans de pendulă, se întorceau din nou înapoi. Această evaluare exactă a mijloacelor noastre şi calcularea conformă a fiecărei idei în parte — ferită de miraje şi exagerări — au asigurat concepţiei lui Kant o durabilitate care iese mereu victorioasă după aparente clipe de întunecare.

Ceiace a fost filosofia aristotelică pentru evul-mediu, pare a constitui gândirea kantiană pentru epoca noastră: o osatură filosofică permanentă, care poate căpăta desigur nuanţări şi rotunjiri inedite, dar care îşi păstrează în genere trăsăturile ei fundamentale.

Atâta numai că stabilizarea gândirei aristotelice era parcă mai firească de cât acea a cugetării lui Kant; filosofia aristotelică devenise suportul unei religii, cu ambiţii de cristalizare definitivă, deci cu năzuinţa de-a opri speculaţia în loc, — în timp ce filosofia kantiană, în serviciul intereselor gândirii profane, n'ar trebui să fie de cât fermentul evoluţiei ei fără sfârşit.

Permanetizarea doctrinei lui Kant — în liniile ei generale — ar face-o mai degrabă proprie să alcătuiască eşafodagiul dialectic al unei religii, — înlocuind poate pe acea a lui Aristotel. Dar cu toată afinitatea dintre kantism şi una din confesiunile creştine — acea protestantă — dacă examinăm lucrurile bine, kantismul nu poate fi

pentru adevărurile cardinale ale unei religii, de cât un aliat vremelnic, numai până la un anume punct.

El poate da în primul loc ajutoare preţioase pentru înlăturarea materialismului ateu. Teoria idealităţii *spaţiului* este adevărata lovitură de berbec în contra unei concepţii, care face din *întinderea materială* o realitate primordială şi absolută.

De sigur prin idealitatea *timpului*, filosofia kantiană se opune şi spiritualismului, care consideră principiul ultim al existenţii, ca fiind de natură psihică, ceiace presupune *realitatea* timpului. Aci kantismul — în esenţă agnostic — ar veni în colisiune cu doctrina unui Dumnezeu, spirit pur şi personalitate. Atâta numai că religia, oscilează şi ea adesea între spiritualism şi agnosticism, tinzând să considere la rândul ei principiul fundamental al existenţii, ca ceva care nu se aseamănă cu nimica din aspectele experienţii noastre, tot aşa cum este şi absolutul lui Kant. De partea sa, Kant oscilează şi dânsul, în sens invers, — dar în fond identic — de la agnosticismul lucrului în sine, la determinarea lui spiritualistă, aşa cum o avem în Critica raţiunii practice. Putem adăoga chiar că mai toţi filosofii care au conceput absolutul, ca fiind dincolo de spirit şi materie, până la urmă, neputând să se menţie în vagul misterului incognoscibil — l'au conceput tot de natură spirituală. Cazul lui Schelling, în a doua sa filosofie, şi poate chiar al lui Spinoza, care se pregătea — pare-se — spre finele vi^ţii, să conceapă atributele infinite ale substanţei supreme ca o scară de spiritualitate crescândă [4]).

Această oscilaţie între agnosticism şi spiritualism se explică de altfel prin insuficienţele proprii celor două poziţii respective: ale agnosticismului, din cauza conceptului său nedeterminat, care nu poate fi mânuit şi folosit într'o explicare; ale spiritualismului, din cauza elementelor subiective şi a caracterului său fenomenalist, care nu îi dau ţinută perfectă de realitate absolută [5]).

---

4) Ac^sta est^ cel puţin opinia lui Wirdelband. (Geschichte der neueren Philosophie. I. pp. 227, 228).

5) Lucrul în sine al lui Kant nu poate fi fecund foiosit, ca punct de plecare al unei deducţii filosofice, din cauză că are un conţinut vaporos şi impalpabil, fiindcă este o potenţialitate nedeterminată care nu se poate actualiza nicicând pentru cunoaşterea noastră.

In sfârşit un alt neajuns al kantismului pentru a servi ca filosofie unei religii este faptul că în doctrina kantiană, transcendenţa lui Dumnezeu nu este postulată de cât numai în filosofia practică. In schimb în critica teoretică, Dumnezeu rămâne mai mult o ideie imanentă, — ceeiace este prea puţin pentru trebuinţele credinţei religioase [6]).

Structura filosofiei kantiane nu îndeplineşte toate condiţiile pentru a alcătui osatura unei religii complecte, — sau, cu alte vorbe, pentru a se preface într'o religiune. Ea rămâne însă o genială realizare în lanţul cugetării

---

Şi cum foarte bine observă Brunschvicg: „la puissance indeterminée est ce qui ressemble le plus exactement au néant", (L'idéalisme contemporain, pag. 31) deci, fără unele încercări de determinare, lucrul în sine rămâne un vid, care nu poate fi efectiv utilizat într'o construcţie filosofică.

Totuş el e o noţiune care în alte privinţe îşi are valoarea ei. Impiedică între altele asimilarea pripită a absolutului cu un aspect — oricât de important — al lumii relative. Graţie ideii unui substrat mai adânc de cât fenomenologia cunoscută, s'a putut ajunge bunăoară la concepţia unui „inconştient" care să fie altceva de cât o copie palidă a vieţii sufleteşti conştiente. Este drept că din cauza imprecisiunii lui totale, lucrul în sine nu poate servi ca bază unei deducţii; dar să nu uităm că tot aşa de puţin se poate deduce lumea, din natura unui Dumnezeu, conceput ca o spiritualitate.

6) La comunicarea făcută în Congresul Internaţional de la Praga (1934), cu titlul „Religion et Philosophie", Léon Brunschvicg a contestat transcendenţa divinităţii sprijinindu-se în bună parte pe argumente kantiane: „Qu'il y ait de la causalité *dans le monde*, cela ne prouve nullement qu'il y ait une causalité *du monde*". Concluzia comunicării stabilea un Dumnezeu pur imanent.

Comunicarea însă a fost viu combătută de numeroşi membri ai conggresului, în special pe chestia transcendenţii, printre care de Jacques Chevalier şi de autorul scrierii de faţă.

„De fait, qui serait un Dieu purement immanent à l'homme?" se întreabă Chevalier. „Serait-ce l'homme lui-même? mais si nous jetons les yeux sur l'humanité, — si nous jetons les yeux sur nous-mêmes — ce Dieu serait une bien pauvre chose... Affirmer que Dieu est l'auteur de mon être comme de toute causalité dans le monde, ce n'est nullement poser un Dieu antropomorphique, égocentrique, fait à notre image et à notre usage. Non, c'est simplement affirmer que ni le monde tel que je le pense, ni aucune pensée humaine, présente ou à venir, ne se suffit; c'est affirmer qu'il y a un audelà de la pensée, qui est la Pensée par excellence, qui n'est si profondément *en* nous que parcequ'il est hors de nous, et infiniment *plus* que nous". (Actes du huitième Congrès, pp. 386, 387).

profane, obsedată de precizie ştiinţifică şi de adevăr. Formidabilă şi ameţitoare prin conţinutul ei pozitiv, ea a trebuit să prezinte într'un grad tot aşa de uimitor, neajunsurile genialităţii sale. Dacă a impins cu mult înainte gândirea omenească din locul unde o lăsaseră cei mai mari din predecesorii săi, câştigând însă poziţii prea avansate, a lovit de oare care sterilitate sforţările urmaşilor ei. Gânditorul care a dus aşa de departe cugetarea omenească, este tot acela care, după isbânda lui glorioasă, a înţepenit pentru prea multă vreme evoluţia filosofică ulterioară. De sigur că pentru dânsul o asemenea constatare ar fi un superb triumf personal şi dovada neîndoioasă de-a fi fost un supraom.. Dar cugetarea profană nu poate fi normal concepută de cât într'un dinamism perpetuu, într'o continuă motilitate; nu înfundându-se în stagnarea unei perfecţii relative, ci fiind asimptota perfecţiei absolute. Din punctul acesta de vedere filosofia kantiană a fost întrucâtva sterilizantă, aşa că am putea găsi o aplicare şi la Kant — fără îndoială singura — a aforismului D-nei de Staël: „Je ne sais quelle force involontaire précipite le génie dans le malheur".

...Atâta că *această* nenorocire, constitue totodată pentru Kant, măreţia şi slava lui unică.

---

Iată şi un fragment din intervenţia mea:

„Je crois que M. Brunschvicg a poussé trop loin le banissement de la logique dans les matières religienses, et je trouve qu'il a été trop sévère contre l'idée d'une causalité transcendente, sous prétexte que le principe causal soit d'un usage purement immanent. Qu'il me permette de lui poser la question suivante. Je sais qu'à son avis l'idée du Néant est une idée pensable. Une autre chose suit alors d'elle même: que l'existence est un fait, non une pensée necessaire. Et si l'on peut penser le néant en se détachant de n'importe quel objet, alors on ne peut éviter la question: Pourquoi quelque chose existe, au lieu de rien? Ainsi se pos- normalement l'inévitable probléme de l'origine du monde, qu'on pourrait écarter seulement lorsque l'existence serait une pensée nécessaire. Et cela conduit à l'idée d'une *causalité transcendente,* que beaucoup de penseurs ont bannie — Kant au premier rang — mais ont tous appliquée dans la pratique, aux dépens de la conséquence". (op. citat p. 388).

# Operele lui Im. Kant

(în ordine cronologică)

## I

1) *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (1747).

2) *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige veränderung, seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne*, welche von der *Königl. Akademie der Wissenchaften zu Berlin zum Preise vor das jetztlaufende Iahr aufgegeben worden* (1754).

3) *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwegen,* (1754).

4) *Allgemeine Naturgeschichte und Teorie des Himmels oder Versuch* von *der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach newtonischen grundsätzen abgehandelt* (1755).

5) *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio* (1755).

6) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755).

7) *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756).

8) *Geschichte und Naturbeschreibungen der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des* 1755 *sten lahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat* (1756).

9) *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (1756).

10) *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756).

11) *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (1756).

12) *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen geographie nebst den Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer Streichen* (1757).

13) *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758).

14) *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759).

15) *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn lohann Friederich von Funk* (1760).

16) *Die falsche Spitzfindgkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762).

17) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763).

18) *Untersuchung über die Deutlichkeit der grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1763).

19) *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763).

20) *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764).

21) *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764).

22) *Nachricht von der Einrichtungen seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre* von 1765—1766 (1765).

23) *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766).

24) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768).

25) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

26) *Rezension* von *Moscatis Schrift: Von dem Körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere* und *Menschen* (1771).

27) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775)

28) *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (1776—1777).

## II.

29) *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

30) *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik. die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783).

31) *Rezension* von *Schulz'Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre* (1783).

32) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

33) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

34) *Rezensionen* von *Herders Ideen zur Philosophie* der *geschichte* der *Menschheit* (1785).

35) *Über die Vulkane im Monde* (1785).

36) *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks* (1785).

37) *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785).

38) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

39) *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786).

40) *Rezension* von *Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz* des *Naturrechts* (1786).

41) *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786).

42) *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

43) *Bemerkungen zu L, H. Jacobs Prüfung*, der *Mendelssohnschen Morgenstunden* (1786).

44) *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788).

45) *Sieben kleine Aufsätze aus den Iahren* (1788—1791).

46) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).

47) *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1789—90).

48) *Kritik der Urteilskraft* (1793).

49) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

50) *Zum ewigen Frieden* (1795).

51) *Metaphysik der Sitten*:
   1) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechslehre* (1795),
   2) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797).

52) *Ueber ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797).

53) *Streit der Fakultäten* (1798).

54) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

## Scrieri de Kant publicate de alții.

55) *Logik* herausgegeben von *Iäsche* (1800).

56) *Physische Geographie*, von *Rink* (1802—1803).

57) *Uber Pädagogik*, von *Rink* (1803).

## Scrieri postume.

58) *Lose Blätter aus Kants Nachlass* von *R. Reicke* (1889).

59) *Übergang von den metaphysichen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* von *R. Reiche* (1882—84).

60) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* von *Beno Erdmann* (1882—1884)

61) *Vorlesungen über phylosophische Religionslehre, über Metaphysik und philosophysche Anthropologie* von *Heinze* (1894).

62) *Kants Briefwechsel* von *R. Reiche:* 1) *Band* 1747—88 2) *Band* 1789—94 3) *Band* 1795—1803 — 4) *Band.*

---

# CUPRINSUL

## SCRIERI FILOSOFICE

DE

ACELAŞ AUTOR:

Cercetări filosofice Ed. II-a.
Teoria noţiunilor Ed. II-a.
Probleme de logică Ed. III-a.
Introducere în metafizică Ed. II-a.
Studii istorico-filosofice Ed. II-a.
Pagini filosofice (Biblioteca Universală).
Valoarea omului
Din cronica filosofiei româneşti
Figuri filosofice contemporane
(Biblioteca pentru toţi)
De-asupra Sbuciumului.
Rotocoale de lumină.
(Eseuri filosofice)

*In preparaţie:*

Viaţa şi opera lui Schopenhauer.
La extremităţile cugetării (Probleme metafizice).

**PREŢUL LEI 70 —**

**Bucureşti. — Tip. I. C. Văcărescu. — Str. Kretzulescu, 4**